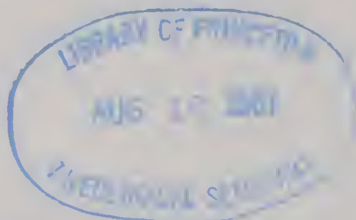


PER BX4878 .B64 no.127-130

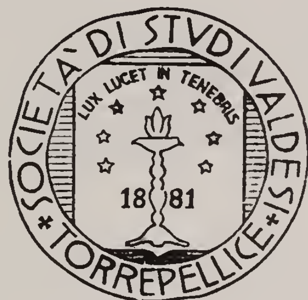
Bollettino della Società di
studi valdesi.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/bollettinodellas1281soci

ANNO XCI N. 128

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI



DICEMBRE 1970

Predestinazione ed escatologismo ussiti nel Valdismo medioevale

I. Nella Confessione di Valdo del 1180 c'è un solo timido accenno escatologico sui tempi ultimi: « Iudicium quoque futurum et singulos pro his, que in hac carne gesserunt, recepturos vel premia vel penas firmiter credimus et affirmamus » (1). Con un moderato atteggiamento cattolico, Valdo proietta nell'ora del giudizio la realtà cristiana dipendente dalle buone opere. Seguendo il suo Maestro, Durando di Huesca nel *Liber antiheresis,* al quale egli ha premesso la Confessione di Valdo, esponendo polemicamente la sua fede cattolica impegna qualche pagina per controbattere il dogma della predestinazione e afferma chiaramente: « In operibus ergo sive salvatio sive dampnatio, et non in predestinacione fatali continetur » (2). Il *Liber antiheresis* è del 1190-1194 (3), contemporaneo al *Contra Valdenses* di Bernardo di Fontcaude (4) dove pure è assolutamente assente ogni eventuale indicazione predestinazionista del Valdismo, nonostante una larga informazione sulla condanna, anche valdese, del purgatorio e dell'utilità delle buone opere a suffragio dei defunti (5). Sostenendo la stessa dottrina dei Valdesi su questo importante punto, i Catari, come risulta evidente dalla *Manifestatio heresis catharorum,* dell'ex-cataro fattosi cattolico Buonaccorso, di poco posteriore alle opere di Durando e di Bernardo, giungevano a chiare affermazioni predestinazioniste (6), che ritroviamo nelle citazioni della *Summa de heresibus* di Guido Terreni da Perpignano, composta tra il 1332 e il 1342 (7).

Il netto rifiuto di ogni principio predestinazionista caratterizza dunque dalle sue origini il Valdismo Lugdunense e lo distingue non solo dal cattolicesimo ma anche da altri movimenti ereticali e soprattutto dal Catarismo contro il quale muove la sua prima polemica (8).

---

(1) In Kurt-Victor SELGE, *Die Ersten Waldenser*, Berlino 1967, II, p. 5.
(2) In *op. cit.*, II, p. 91.
(3) Cfr. Christine THOUZELLIER, *Catharisme et Valdéisme*, Parigi 1969, p. 60.
(4) Cfr. Christine THOUZELLIER, *op. cit.*, p. 51.
(5) Cfr. MIGNE, P. L., CCIV, 823-835.
(6) Cfr. Raoul MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli 1963, pp. 183-184.
(7) Cfr. mio art. *Oportet et Hoereses esse: Guido Terreni su Catari e Valdesi*, in « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa », III (1967), pp. 36-37.
(8) Cfr. Christine THOUZELLIER, *op. cit.*, p. 75.

Interessante è ora vedere la situazione teologica dell'ultimo Valdismo Lugdunense su questo punto, verso la metà del '400. Con una certa sorpresa leggiamo nel *Purgatori soyma,* a sostegno del rifiuto del purgatorio, un riferimento al noto passo paolino *Rom*. IX, 10-23: « Non solum autem illa: sed et Rebecca ex uno concubitu habens, Isaac patris nostri. Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali, (ut secundum electionem propositum Dei maneret) non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia maior serviet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Quid ergo dicemus? numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi autem dicit: Miserebor cuius misereor: et misericordiam praestabo cuius miserebor. Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. Dicit enim Scriptura Pharaoni: Quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam: et ut annuncietur nomen meum in universa terra. Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat. Dicis itaque mihi: Quid adhuc queritur? voluntati enim eius quis resistit? O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit: Quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? Quos si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia, vasa irae, apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam ».

Il riferimento del Maestro Valdese si trova nel contesto di una breve discussione sul caso, proposto dai cattolici a sostegno della loro dottrina, di due cristiani che muoiono, di cui uno visse nella grazia di Dio mentre l'altro visse nel peccato e si pentì solo in punto di morte: è evidente secondo i cattolici che chi si pentì in fine di vita non può subito andare in cielo, e d'altra parte non merita l'inferno, quindi ci deve essere un luogo intermedio di penitenza nell'altra vita, vale a dire il purgatorio.

« Item pro existencia de lor purgatori pausan aquest dubi diczent: dian que sian duj home de li qual lun ha viscu ben per moti iorn de la soa vita e trapasse e lautre ha viscu mal e en la fin se repent e trapasse. Donc lo es quist si ambeduj anuaren al cel e si lo es dit que si, lasensec que dio non sia iust juge cum illi non haian merita aigalment. Mas dire que lun sia dampna aiczo non se po dire, car el se pentit en la fin. Donc lo es debesogna pausar un mecz czo es purgatori alqual purga e munda monte al cel.

Mas aquest cas de li contrastant se po vencer e refudar per aquel dit de Mt. 20: Que tuit li envida del paire de la familha e manda en la soa vigna o sia de matin o sia a lora de tercza o de nona o de lonczena hora recepron sengles deniers (9).

E per aquel dit de Roma. 9: E cum illi non fossan encarana ni haguessan fait alcuna cosa de ben o de mal, mas que lo pausament de dio permanes *segon leslecion non dobras*, mas de lapellament fo dit

(9) Cfr. Mat. XX: 1-10.

a luj che lo maior servire al menor. Enayma es script: Yo hay ama Jacob e hac en odi Esau (10).

Enperczo ez dit en sant luc del filh prodigo de pois quel consume totas cosas retorne en si e dis: Yo me levarey e retornarey al meo paire e direy a luj: O paire yo pechey al cel e denat tu (11).

Donc del premier paire de familha li ministre non deorian murmurar dicent: a questi derrier ferron per una hora e tu fecis lor aigal a nos liqual porten lo fais del dia e de la calor: que el non responda a unchascun de lor: O amic, yo non fauc a tu eniuria (12).

De la qual cosa po esser manifest qual cosa ez de dire al cas de li contrastant. Car lo es dentendere que ambeduj van al cel. Jasiaczo quilh non haian aigal gloria e per consequent christ destruire lo lor argument quant el fare rendre raczon al seo procurador, comenczant de li derrier entro a li primier e donare tant a liun coma alautre li qual han lavora entro a la sere. Car lo conven far a luj czo quel vol, cum el sia soberain ben eric sobre tuit, non defalhent en alcuna cosa. E si el donare alcun pro e alautre poc, si alcun vol esser plus savi de luj contenda cum luj. Non sensec enayczo que dio non sia iust.

Donc lo filh prodigo, cum encara fos delong vesent luj fo mogu de misericordia e corrent cagic sobre lo col de luj e beise luj e demostre a luj mota benivolencia (13). Donc lo filh plus velh lo qual non trapasse unqua lo comandament del paire non se desdegne lo paire reconciliant a si lo filh loqual era peri *non per lo seo merit* mas per la soa non mensurivol misericordia.

Aiczo se po confermar per lo leiron crudel perseverant al mal vivent malament entro a la mort. Lo qual certament per petita e breo penitencia intre cum christ en paradis (14) e non al purgatori soyma.

E per consequent lo cas del lor purgatori non fay alcuna cosa per lor » (15).

Il lungo passo che ho citato sottolinea la prevalenza della « scelta », operata da Dio agli effetti della salvezza, sul merito derivato dalle buone opere compiute, e questo in contrasto con la teologia del primo Valdismo e anche con le stesse formulazioni dei *Sette Articoli di Fede*, corrispondenti alla professione di fede del diacono valdese Raimondo Costa del 1319 (16) e inseriti nel complesso trattato teologico trascritto nel Ms. ginevrino 208 di cui fa parte anche il *Purgatori soyma* (17). Si veda per esempio l'art. 6 che si appoggia a Jo. V, 28-29: « Lora ven en la qual tuit aquilh que son en li monument auvi-

(10) Rom. IX: 11-13. Si tratta di un frammento del passo già citato, di cui si discuterà più avanti.

(11) Lc. XV: 14, 18.

(12) Cfr. Mat. XX: 11-13.

(13) Lc. XV: 20.

(14) Cfr. Lc. XXIII: 42-53.

(15) Ms. Bibl. Un. et Pub. de Genéve 208, ff. 122 v°-124 r°.

(16) In Jean DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, 1318-1325*, Toulouse 1965, I, pp. 89, 513.

(17) Cfr. mio art. *Oportet et Haereses esse: Guido Terreni su Catari e Valdesi*, in « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa », III (1967), pp. 55-58.

ren la vocz del filh de dio e issiren aquilh *que feron ben* (qui bona fecerunt) en rexurression de vita e a quilh que feron mal (qui vero mala egerunt) en rexurression de iudicij » (18). Si tratta di fermenti teologici estranei al Valdismo che i Maestri Valdesi recepiscono, pur moderandoli in un contesto abbastanza blando, come risulta dal forte taglio operato sul noto passo paolino che i Calvinisti han preso a fondamento della dottrina predestinazionista, mentre, per una corrente teologica cattolica, vorrebbe dimostrare unicamente un fatto storico di scelta di popoli da parte di Dio (la preferenza per i discendenti di Giacobbe piuttosto che per quelli di Esau) e uno degli aspetti del comportamento di Dio (la sovrana libertà nella distribuzione delle sue grazie), che non esclude gli altri aspetti (l'universale bontà di Dio che a tutti dà le grazie necessarie per la salvezza) (19).

Ho voluto dare queste indicazioni non perché io intenda o possa entrare nel merito di un'esegesi che non interessa per sé la storia se non nei suoi riflessi pratici, ma per meglio chiarire l'atteggiamento quasi di timore dei Maestri valdesi del '400 nella presentazione di un dogma autenticamente cristiano ma assai ingrato quale è quello della predestinazione. D'altra parte essi non fanno altro che esprimere in lingua « valdese » gli stessi pensieri moderatamente predestinazionisti che troviamo nella *Confessio Taboritarum* ussita del 1431 dove leggiamo:

« Adhuc Magistri *pro existentia sui purgatorii* sompniati istum ponunt casum *dicentes: Ponamus quod sint duo homines quorum unus bene vixit* omnibus *diebus vite sue et decedat. Et alter male vixit* omnibus diebus vite sue *et in fine peniteat et etiam decedat. Tnuc queritur: Utrum ambo ibunt ad celum. Et si sic, sequitur quod deus non sit iustus iudex cum non eque meruerunt. Si autem dicis quod alter dampnetur hoc non potest dici quia in fine penituit. Ergo pro necessitate oportet poni medium scilicet purgatorium in quo* alter *purgatus et emendatus* tandem *evolet ad superna.*

Per illum casum Magistri in malum proficiunt hiis qui a spir'tu Ihesu desolati sedent in tenebris ut intellectus eorum sit constrictus ne possit effugere cum et deus de iniusticia reprehenditur si non secundum eorum fecerit confictionem.

Sed iste casus magistrorum in Israel *postest convinci et refutari per illud Mt. 20: Quod omnes missi in vinea paterfamilias sive mane sive hora tercia*, sexta vel *nona*, ymmo *et undecima acceperunt singulos denarios.*

Et per illud Ro. 9: Cum nondum fuissent nati filii Rebecce, *aut aliquid egissent aut boni aut mali, ut secundum eleccionem propositum Dei maneret, non ex operibus* sed *ex vocante*, dictum est ei: *quia maior serviet minori, et: Iacob dilexi, Esau autem hodio habui.*

Et per illud Luce 15 de filio prodigo, qui dissipans substantiam

---

(18) Ms. B. U. di Ginevra 208, f8 v°.

(19) Cfr. Giuseppe Huby, *San Paolo: Epistola ai Romani*, Roma 1961. pp. 294-295.

suam reversus in se dixit: Surgam et ibo ad patrem meum et dicam sibi: Pater peccavi et cetera. Et surgens venit da patrem suum.

Ex primo enim facto *patrifamilias* Magistri *non deberent murmurare dicentes adversus patremfamilias: hij novissimi una hora fecerunt et pares illos nobis fecisti qui portavimus pondus diei et estus, ne cuilibet eorum responderet: Amice non facio tibi iniuriam* et cetera.

Ex quo potest patere quod dicendum est ad casum magistrorum *quod videlicet ambo vadunt in celum, licet non habeat equalem gloriam.*

Et per consequens Cristus destruet eorum argumentum quando faciet procuratori suo reddere mercedem incipiens a novissimis usque ad primos et tantum dando novissimis qui modicum laboraverunt quantum primis.

Et quare faciet hoc nisi quia *sibi licet facere quod vult cum sit summe bonus et dives super omnes, non deficiens in aliquo et si alicui dederit multum,* non laborem attendens secundum hoc quod ipsum concernit ex sua bonitate multum retribuere pro modico. *Si quis* autem *sapiencior eo esse voluerit, contendat secum* et nichil obtinebit.

Ex secunda etiam scriptura, ubi deus dicit: Jacob dilexi, esau autem hodio habui, non convincitur deum fore iniustum si unum ex illis non consequitur gracia, quia potest unum sequi gracia et alterum non, sine hoc quod deus ex hoc sit iniustus cum liceat sibi facere quid vult et *per consequens* faciens secundum graciam illi bene qui modicum laboravit *non est ex hoc iniustus.*

Ex illa etiam scriptura *de filio prodigo* non habetur quod pater revertentem filium puniat vel ab eo se elonget. Sed *cum adhuc esset longe, videns eum misericordia motus est et accurrens cecidit super collum eius et consolatus est eum et multam aliam affabilitatem ei ostendit. Numquid ergo iuste senior frater qui nunquam mandatum patris preterivit indignabitur patri reconcilianti sibi filium qui perierat, non ex mertio ipsius sed ex sua immensa misericordia.*

Hoc idem confirmari potest per latronem sero flebilem *qui ad mortem male vixit qui tamen modica et brevi penitencia previa, cum christo paradisum intravit et non per purgatorium sompniatum. Et per consequens nichil* pro existentia magistrorum *purgatorii facit casus ipsorum* predictus » (20).

Il confronto del testo della *Confessio Tabortitarum* con il testo valdese, corrispondenti nelle parti in corsivo del primo, ripropongono il problema dei testi ussiti utilizzati dai Maestri Valdesi e in par-

---

(20) La *Confessio Taboritarum,* opera di Nicola di Pelhrimov (primo e ultimo vescovo taborita, eletto nel 1420 a circa trentacinque anni di età), si trova pubblicata in Flacius ILLYRICUS, *Confessio Valdensium.* Basilea 1568; in Baldassarre LYDIUS, *Waldensia,* I, Rotterdam 1616, 1-303. Poiché se ne attende ancora un'edizione critica, ho utilizzato l'unico manoscritto che ci ha conservato la *Confessio,* il Mk 102 della Biblioteca Universitaria di Brno. Il passo citato si trova ai ff. 41 r°-41 v°.

ticolare quello relativo alla *Confessio* (21). La questione non è nuova e continue sono state le scoperte di queste utilizzazioni (22), e ancora una volta sottolineo il fatto che se c'è corrispondenza tra molte parti della *Confessio* e i testi valdesi raccolti nel *Manoscritto ginevrino* 208 o nel *Thresor e lume de fe*, resta il fatto che tutto fa pensare a una rielaborazione di un precedente testo ussita tanto da parte dei Maestri Taboriti quanto da parte dei Maestri Valdesi: così si spiegano le sottili chiare divergenze, distanze, differenze proprio nei momenti di corrispondenza dei testi (23). Si osservi per esempio come i *Magistri* ussiti diventino i *contrastant*, e solo in un punto a *Magistri* corrisponde *Ministri* (24).

Nel testo valdese c'è qualcosa di meno e anche qualcosa di diverso, soprattutto a proposito del chiarimento sul principio della predestinazione, Se esso già nei Taboriti si fa alquanto sfocato, nel testo valdese sembra addirittura perdere consistenza, mentre in primo piano resta la negazione del purgatorio.

Si tratta evidentemente di un dogma « impossibile » in un ambiente di sereno cristianesimo valligiano, fatto di buon senso e di normale pratica delle buone opere.

---

(21) Le mie considerazioni sulle corrispondenze, non solo a proposito del purgatorio, tra la *Confessio*, il *Ms. 208* cit. e il *Libro Expositivo* valdese (in italiano) circolante in Piemonte prima del 1510 e ora perduto, mi hanno portato a pensare (in forma di ipotesi) che i Maestri Valdesi abbiano compilato il loro manuale teologico prima del 1430, attingendo a un testo ussita che in forma più sintetica e con molte varianti, presentava la dottrina ussita, ispirata in gran parte, per quello che riguarda il purgatorio, a Nicola da Dresda, con ampie citazioni letterali. Nulla vieta di pensare che il compilatore di questo manuale ussita, passato poi ai Valdesi trent'anni prima che si formasse l'Unità dei Fratelli Boemi, sia lo stesso Nicola di Pelhrimov, fecondo scrittore. Questo spiegherebbe la strana coincidenza di passi tra la *Confessio* e il *Ms. 208*, poiché il Vescovo Taborita avrebbe poi rifuso nella *Confessio* la precedente opera, con qualche variazione di stesura e di citazioni. Si spiegherebbero così anche le differenze tra *Confessio* e *Ms. 208* proprio nei passi per altro pienamente corrispondenti. Del resto si sa che almeno una stesura della *Confessio* precedente al 1431 c'è stata.

Si veda comunque il mio lungo studio *L'Ussitismo piemontese nel '400* in « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa ». VI (1970), n. 3.

Frammenti della *Confessio*, tradotti in céco da A. Molnár, si trovano in *Výbor ceské literatury hussitské doby*, Praga 1964, II, pp. 56-63.

(22) Si comincia con il GOLL, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder*, Praga, I 1878, II 1882. Ved. mio art. *L'ussitismo piemontese* dove tra l'altro pubblico il *De oracione dominica* di Hus con a fronte il testo valdese che ho trovato esserne la traduzione (*Glosa pater*, del Ms. 208).

(23) Ved. sopra n. 21.

(24) Si potrebbe pensare che il *Ministri* del testo valdese sia una corruzione di *Mestri* (Maestri). Nello stesso testo, quando si parla (senza rendersene conto) di Hus, si traduce chiaramente *Mestre* Johan de sancta memoria (Ms. 208, f. 101 r°, e f. 101 v°), con l'indicazione, dopo la citazione del *Dixit Martha* di Hus, « hec ibi magister huius » (f. 102 r°) e così pure al passo: « decipiuntur ergo ibi *magistri* in equivocacione » (Ms. 102, f. 36 r°) corrisponde nel testo valdese: « donc li *mestres* senganan ena equivocacion » (Ms. 208, f. 121 v°). A proposito di questa citazione del Sermone di Hus, il testo valdese è più ricco che non la Confessio, che pure fa riferimento allo stesso passo di Hus (cfr. Mk 102, f. 10 v°), altra prova che il Ms. 208 non dipende dal testo della Confessio (Ms. Mk 102), nonostante le forti corrispondenze.

II. È interessante vedere come la fonte prima di questo momento teologico sia il *De purgatorio* di Nicola da Dresda (25), il discepolo radicale di Hus, di origine tedesca, divenuto ormai compagno di molte mie ore di studio, di lettura, di pensiero. Ritengo opportuno riportare qui tutto il lungo passo in cui Nicola, partendo dal caso dei due che muoiono in diversa situazione esistenziale, affronta con estrema chiarezza il tema della predestinazione su cui egli fonda la negazione del purgatorio in modo del tutto originale rispetto alla tradizione valdese, anche se potremmo trovare nei Catari un atteggiamento simile, come si è visto sopra.

Come è noto, il dialogo sul purgatorio si svolge tra due personaggi indicati con V., esponente delle idee di Nicola, e M. di parte cattolica.

« Et M. insuper inquit: Nunc videbo quid dices ad id quod precipue me monet et communiter omnes loquentes et scribentes de ista materia. *Ut puta ponamus quod sint duo quorum unus bene vixit omnibus diebus vite sue et decedat. Et alter male vixit omnibus diebus vite sue et in fine peniteat et eciam decedat.*

Tunc queritur V.: Ambo ibunt in celum? Et si sic, sequitur quod deus non sit iustus iudex quia eque non meruerunt.

Si autem dicis quod alter damnetur, hoc non potest dici, quia in fine penituit.

Ergo ex necessitate oportet poni medium, scilicet purgatorium, in quo alter purgatus et emendatus, tandem evolet ad superna.

Ad que V. inquit: Tu es magister in Israel et hoc ignoras *quia omnes missi in vineam patrisfamilias sive hora tercia, VI^a^, sive IX^a^, ymmo et X^a^ acceperunt singulos denarios.* Noli ergo de hoc *murmurare adversus patremfamilias, dicens: Hii una hora fecerunt et pares eos nobis fecisti qui portavimus pondus diei et estus. Alias respondebit tibi, sicut uni eorum dixit:* Amice, *non facio tibi iniuriam,* nonne ex denario diurno convenisti mecum, tolle quod tuum est et vade; volo autem et huic novissimo dare sicut tibi. An non licet michi facere quod volo? An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum? Sic erunt novissimi primi et primi novissimi. Multi enim sunt vocati, pauci vero electi. Ut Mat. XX° (Mt. XX, 9-16).

Ex quo *patet quod ambo vadunt in celum, licet non habeant equalem gloriam,* de quo in IIII° Sentenciarum, di. IX, circa principium..... nomine denarii, aliquid electis omnibus commune intelligitur, scilicet vita eterna, ipse deus quo omnes fruentur sed impariter... » (26).

Nicola da Dresda attribuisce alla parabola della vigna un preciso

---

(25) Su Nicola da Dresda e relativa bibliografia ved. mio art. *Istanze religiose e sociali in Nicola da Dresda*, in « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa », IV (1968), pp. 288-315. Il *De purgatorio*, che troviamo in tre soli manoscritti, è da me citato dal Ms. III G 8 della Biblioteca Universitaria di Praga. L'opera è del 1415.

(26) *De purgatorio*, ff. 46 v° - 47 r°. Il testo che raffigura nel denaro la vita eterna è di Agostino, *In Ioannis evangelium tractatus*, 67, 2, P. L. XXXV, 1812; Sermo 87, 4, 6, P. L. XXXVIII, 533.

significato predestinazionista che d'altra parte egli sa cogliere anche in altri contesti evangelici, come risulta in un passo di quella sua opera fondamentale, inedita e abbastanza inutilizzata dagli studiosi, che sono i Puncta (27).

Dopo aver parlato della falsa letizia alla quale i cattivi si danno rimandando la dovuta penitenza (con implicito riferimento all'interdipendenza di opere buone e salvezza eterna), Nicola si apre a un discorso tutto fondato su una fede severa nella predestinazione, con un nutrito insieme di riferimenti biblici, soprattutto evangelici:

« ...et remanet peccator foras ante archam celestis patrie cum voce corvina quia pro peccatis gemere noluit tempore quo potuit et debuit cum voce columbina, et sic ducunt in bonis dies suos et in puncto ad inferna descendunt, quia dicitur Ecclesiasticus I°: perversi difficile corriguntur (recte Eccle. I. 15) et nemo potest corripere eum quem deus despexit (recte Eccle. VII, 14). Item Jo. XI: nemo potest venire ad me nisi pater qui misit me traxerit illum (recte Jo. VI, 44) et nisi datum fuerit ei a patre meo (recte Io. VI, 66). Et Mat. XV: Omnis plantacio quam non plantavit pater meus celestis eradicabitur (Mt. XV, 13). Et Jo. VI: hec est voluntas eius qui misit me patris ut omne quod dedit mihi non perdam ex eo sed resuscitem illud in novissimo die (Jo. VI. 39). Et Jo. X: Oves mee vocem meam audiunt et ego cognosco eas et secuntur me et ego vitam eternam do eis et non peribunt in eternum et non rapiet eas quisquam de manu mea (Jo. X, 27-28).

Pauci enim respective erunt de numero salvandorum, quod innuit salvator ex gravi sentencia quam protulit Mt. XX et XXI dicens: Multi sunt vocati, pauci vero electi (Mt. XX. 16; XXI, 14); et in parabola seminantis que ostendit solum quartam partem ex suscipientibus semen id est verbum dei fructificantem, Mt. XIII (cfr. Mt. XIII, 23).Stultorum enim infinitus est numerus (Eccle. I, 15).

Unde dicitur Mt. VII: O quam angusta porta et arta est via que ducit ad vitam et pauci inveniunt eam (Mt. VII, 14).

Ecce non dicit hic: pauci intrant, sicut de lata via dicit: multi intrant (Mt. VII, 13), sed: pauci inveniunt, quia querunt, et paucissimi respective intrant, quia multi postquam intraverunt non in ea ambulant sed respiciunt ad mundum, dyabolum et carnem (28) et sic apostatando non erunt apti regno dei, quia: nemo mittens manum suam ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno dei, ut dicitur luca XI in fine (recte Lc. IX, 62). Sed qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit Mt. X et XXIIII (Mt. X, 22; XXIV, 13; cfr. Mc. XIII, 14). Item hoc figuratum legimus... » (29).

---

(27) Sui *Puncta*, ved. mio art. *L'Ussitismo piemontese.*

(28) Il motivo dei tre ostacoli alla vita cristiana è comune nella tradizione ussita. Ne parla Hus tra l'altro nel *De tribus hostibus hominum et septem peccatis mortalibus*, edito da Flacius ILLYRICUS nelle *Opera...*, Norimberga 1558, 35 (uno dei sette piccoli trattati scritti dal Maestro in prigione a Costanza per i suoi carcerieri). Nicola da Dresda accenna al motivo anche nel *De purgatorio*. f. 60 r°.

(29) Ms. IV G 15 della B. U. di Praga, ff. 35 r° b - 35 v° a.

Nicola interpreta qui alcuni fatti storici dell'Antico Testamento, come figura della scelta predestinazionista di Dio nel tempo della grazia, scelta che egli vede indicata anche in quei testi evangelici (le due vie, l'impegno del cristiano nella perseveranza senza ritorni al mondo) che la stessa tradizione valdese fin dalle sue origini ha sempre interpretato come indicazioni dell'estrema difficoltà dell'autentica vita cristiana, e non come manifestazioni del dogma della predestinazione. Ma dove maggiormente Nicola rivela il suo predestinazionismo con l'anticipo di un secolo sul Calvinismo è nel suo riferimento alla Lettera ai Romani.

Tornando infatti al passo del *De purgatorio* vediamo che esso continua con la polemica su tre autorità scritturali che i cattolici presentano a sostegno della esistenza del purgatorio: *Mt.* XII, 32 (« ...non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro ») (30); *I Cor.* III, 13 (« Uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit ») (31); *Lc.* VII, 47 (« Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum »), con la *Glossa* di Nicola da Lira: « quod in peccato sunt duo remittenda, scilicet culpa et pena » (32).

Parte dei temi trattati si ritrovano tanto nel *Purgatori soyma* quanto nella *Confessio Taboritarum*, mentre invece ciò che Nicola espone successivamente, conducendo una lunga esegesi su *Rom.* IX, 10-23 (sopra riportato), viene accolto dai Taboriti in frammenti, ancora più ridotti nel *Purgatori* valdese. Riprendendo la discussione sul caso dei due cristiani morti, lasciata sospesa durante l'approfondita e ampia indagine sui testi scritturali che la tradizione cattolica pone a fondamento del dogma del purgatorio, come già appare nelle polemiche tra cattolici e valdesi in Bernardo di Faunt Caude (33), Nicola. con la voce di V., dice a M.: « Respondit tibi paulus quia non solum insufficientes sumus penitere ex nobis tamquam ex nobis, sed: fiduciam atlem habemus per christum ad deum, non quia sufficientes ismus aliquid cogittare ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficiencia nostra ex deo est, Secunda Cortinthiorum III (II Cor. III, 4-5)... Quoniam deus semper potens est, semper eciam in morte iuavare valet quibus placet, cum itaque opus sit non hominis sed dei fructifera penitencia, inspirare eam potest quemcumque vult sua misericordia, et remunerare ex sua misericordia quos damnare potest ex iusticia. Ut de penitencia di ultima (34)...

Passio igitur christi et suus sangwis pro nobis effusus et suus sermo sanat omnes et defectus nostros et insufficiencias supplet; dum fuerimus bone voluntatis, eciam in fine vite, erit nobis pax et liberabimur ab omni malo culpe et pene...

Ad hoc eciam facit sua mera liberalitas de qua romanorum IX

---

(30) *De purgatorio*, ff. 47 r° - 48 v°.

(31) *De purgatorio*, ff. 48 v° - 51 r°.

(32) *De purgatorio*, f. 51 r°-v°.

(33) P. L. CCIV, 823 (passo su Mt. XII: 32); P. L. CCIV, 833 (passo su I Cor. III: 13).

(34) *Decr.* II, Ca. XXXIII, q. III, di. VII, c. VI.

ubi dicit lyra (35): Quod alicui datur ex mera liberalitate gracia, ut dicit Jacob dilexi, esau autem odio habuit; iniusticia non habet locum si non detur alteri quia gracia potest fieri uni et non alteri sine iniusticia. Et hoc dicit manifeste Salvator Mat. XX de cultoribus vinee: Amice non facio tibi iniuriam, tolle quod tuum est (Mt. XX, 13-14). Et hanc sentenciam declarat ibidem appostolus dicens: Quid ergo dicemus: numquid iniquitas est apud Deum? Absit. Moysi, enim dixit: misereor, glossa: dando graciam in tempore, cuius misereor, glossa: in eterna predestinacione; et misericordiam prestabo, glossa; dando gloriam in effectum, cuius misereor, glossa: concedendo nunc sibi graciam finalem. Jgitur non est volentis neque currentis, glossa: scilicet hominis quantum ad affectum et effectum facere bonum meritorium quod excedit hominis facultatem. Sed miserantis dei est, glossa: qui a sua mera liberalitate eternaliter elegit ad gloriam et temporaliter electis dat graciam. Jdeo sequitur conclusive: ergo cuius vult, miseretur, glossa: dando ei graciam finalem et gloriam et hoc convenit ei per se. Et quem vult indurat, glossa: hoc convenit ei tantum per accidens; quod enim non electi a deo in peccatum ruunt, non est propter dei defectum, cum non deficiant eis instinctus divini ad bonum, sed per defectum liberi arbitrii non recipientis illos instinctus, et sic eis iuste gracia denegatur, et sic ulterius in peccatis indurantur a malicia sua per se, sed per accidens tantum a deo, quia removet graciam que nata est cor humanum mollificare; retrahit tamen eam iuste, et sic indurati ordinantur ad penam.

Diceres forte ex quo ex voluntate dei dependet induraccio peccatoris et vocaccio iusti. Videtur quod iusticia et peccatum non sunt imputanda homini ad meritum vel demeritum. Hoc articulum estenditur primo irracionale ex parte hominis arguentis: qui enim arguit irracionabiliter, sed minimum opus dei non potest homo ad plene intelligere, utpote de folio arboris, quare sit tante quantitatis et tante figure, et sic de aliis condiccionibus. Et multo minus intelligere potest maxima opera eius, de quibus sunt eleccio et reprobaccio. Jdeo dicit appostolus: O homo, tu quis es, qui respondeas deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: quid me sic fecisti? glossa: quod dicitur, non quia non intelligit modum, nec racionem sue ficcionis, et sic est in proposito. Vult enim deus primo et per se suam gloriam manifestare, que sicut manifestatur per viam misericordie in electis qui vocantur ad gloriam, ita per viam iusticie in reprobis qui reservantur ad penam. Exemplo figuli qui racionabiliter ex eadem massa format quedam vasa ad officia honorabilia, et quedam ad contentibilia. Et hoc innuit appostolus: An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere illud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam, glossa: quod dicitur, ymmo et multo forcius deus in natura humana que plus habet a deo, a quo est per creacionem, quam lutum a figulo quod est creatum ab ipso, sed supponit ipsus in opere suo. Ut romanorum IX et secundum lyram... Unde Augustinus, libro III° de

(35) Nicola da Lira, *Glossa ad Rom.* IX: 10-23.

ly. ar. (recte: In Io. evangelium, 26: 2): Nemo venit, nisi tractus. Quare illum trahat et illum non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare, sed (recte: semel) accipe, intellige, si nondum traheris, ora ut traharis (36).

Consulo igitur cuilibet volenti homines damnare vel in damnacionem ipsorum hic ab hominibus factam consentire, et de pena purgatorii post hanc vitam, et sufficienti penitencia in presenti vita et in articulis mortis diffinire, considerare predicta et quod scribitur Ecclesiasticus III° (Eccli. III, 22-23): Alciora te ne quesieris et forciora te ne scrutatus fueris, sed que precepit deus tibi illa cogitta semper et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus; non enim tibi necessarium ea que abscondita sunt videre oculis tuis et insuper vacuis rebus noli scrutari...

Ad id Gregorius in dyalogorum libro I quasi conclusive (37) dicit: optineri nequaquam possunt, que predestinata non fuerint, sed ea que sancti viri orando efficiunt, ita predestinata sunt ut precibus obtineant; nam ipsa quoque perhennis regni predestinaccio ita est ab omnipotenti deo disposita ut ad hec electi ex labore perveniant, quatenus postulando mereantur accipere quod eis omnipotens deus ante secula disposuit donare » (38).

È evidente che Nicola attribuisce al testo paolino ai Romani un chiaro significato predestinazionista, riferito al destino dei singoli individui. E questo significato egli lo vede anche nei testi evangelici che si riferiscono invece alle possibilità di libere scelte da parte del cristiano. Con sottile analisi, la quale non dipende da eventuali glosse, vede affermata la predestinazione nel passo Mt. VII, 14, come risulta dai *Puncta* citati. Seguendo Gorra (39), interpreta anche la parabola del capofamiglia che manda operai nella vigna come prova della scelta gratuita di Dio, anche ai fini del « riposo » nell'altra vita (40). La stessa preghiera, come si è visto nella citazione di Gregorio Magno, si inquadra nella volontà predestinante di Dio. Tuttavia è continuo l'impegno di Nicola per promuovere la volontà del vivere cristiano nei credenti, per andare incontro al disegno di Dio nel caso che ci sia stata per noi questa scelta. È un atteggiamento eroico, veramente kierkegaardiano: « homo penitens dolere debet et semper quia nescit homo an amore vel odio dignus sit (Eccl. IX, 1) et incedere in penitencia et a deo sperare remissionem non ex suis meritis sed dei gracia et meritis passionis christi » (41). E nel contesto risulta

(36) P. L. XXXV, 1607.

(37) P. L. LXXVII, 140.

(38) *De purgatorio*, ff. 51 v° - 54 r°.

(39) Gorra, *Glossa in Mt.* XX: 1-16: Ms. XIII B II del Museo Nazionale di Praga.

(40) *De purgatorio*, f. 51 r°.

(41) *De purgatorio*, f. 51 v°. Il motivo del passo Ecc. IX: 1, è presente nei testi valdesi esaminati da Fra Samuele da Cassine prima del 1510. Ved. mio art. *La polemica antivaldese di Samuele da Cassine*, in questa Rivista LXXXIV (1964), 115, p. 14: ved. pure mio studio cit. *L'Ussitismo piemontese*. La riparazione completa di ogni nostro peccato da parte di Cristo attraverso la fede in lui è tema comune dei testi valdesi che noi abbiamo corrispondenti a quelli esaminati da Fra Samuele. In Nicola la giu-

che questa giustificazione gratuita implica anche la salvezza eterna. Si parla della sicurezza che ci viene dal « vivere modo quo docuerunt christus et sui appostoli suique propinqui amici et vicini sancti » (42), ma tutto dipende da Dio poiché « ille... novit quantam unicuique donaturus sit gloriam, qui in hac vita per misericordiam gratis iustificando prevenit, quos illic per iusticiam glorificare disponit » (43).

Nella *Confessio Taboritarum* c'è il senso della predestinazione, ma senza particolare rilievo. C'è tuttavia un punto in cui i Maestri Taboriti esortano i cristiani affinché « certam suam faciant vocacionem et elecionem... et detur eis introitus in vitam eternam » (44). Nel contesto corrispondente del testo valdese i cristiani sono esortati « que ilh meseymes fessan per lor leslection per bonas obras » (45). I Maestri Valdesi ripropongono il grande tema, svuotandolo del suo vero contenuto, e anche l'elezione operata da Dio viene condizionata dalle buone opere. Del resto anche il motivo tipicamente valdese delle « due vie » che in Nicola rimane carico di senso predestinazionista, nel testo valdese appare semplicemente legato alla negazione della terza via del purgatorio, così come nella *Confessio Taboritarum* (46). Viene quindi a mancare tanto nei Valdesi quanto nei Taboriti tutta la forza logica di Nicola che dalla predestinazione fa scaturire come corollario l'inutilità, anzi l'assurdità del purgatorio: se Dio ha scelto (e Dio sceglie in modo conclusivo), il purgatorio non ha senso, poiché la scelta di Dio, sempre definitiva, è per il cielo o per l'inferno (47).

Certamente personale è l'elaborazione di una teologia predestinazionista in Nicola, anche se uno stimolo gli deve essere venuto dallo stesso Wyclif che nel *Trialogus* così sintetizza la sua dottrina:

« Et sic sunt aliqui praedestinati, hoc est post laborem ordinati ad gloriam, aliqui presciti, hoc est post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati » (48).

---

stificazione per i meriti di Cristo nella fede in Lui è solo un aspetto della predestinazione, mentre nei Valdesi è un fatto a sé.

(42) *De purgatorio*, f. 45 r°. Sul motivo dell'Imitazione di Cristo, prevalente in Nicola, ved. mio studio *L'Ussitismo piemontese*.

(43) NICOLA DA DRESDA, *Querite regnum Dei*, ed. Nechutová, Brno 1967, p. 37.

(44) Ms. 102, f. 39 r°.

(45) Ms. 208, f. 118 r°.

(46) Cfr. commento a Mt. VII: 13-14 in *Confessio Taboritarum* (Ms. 102. f. 10 r°), in Testo Valdese (Ms. 208, f. 99 v°), in NICOLA DA DRESDA (*Puncta*, cit., f. 35 v°; De purgatorio, su Lc. XIII: 24-25, ff. 57 v°, 60 r°). Cfr. pure stesso motivo nel *Libro expositivo* valdese (in miei articoli Guido TERRENI..., « Rivista di Storia e Letteratura religiosa, III (1967), p. 63; *L'Ussitismo piemontese*).

(47) Nicola scrive: « ...sensus est quod viator quocumque ceciderit post mortem sive ad vitam glorie: sive ad damnacionem, ibi erit et non est dare medium » (*De purgatorio*, f. 50 v°); « per hec autem non probas quod dicta pena... servatur alicui *salvando* post hanc vitam, cum nec in scriptura sacra vel in scriptura in lege dei fundata... hoc inveniatur » (*De purgatorio*, f. 51 v°).

(48) *Trialogus, cum supplemento trialogi*, ed. G. Lechler, Oxford 1869, p. 122. Cfr. WYCLIF, *De fide catholica*, in *Opera Minora*, ed. J. Loserth, Londra 1913, pp. 114-116. Sul concetto di predestinazione di Wyclif ved. He. B. WORKMAN, *John Wyclif*, Oxford 1926, II, p. 8 segg.

Ma c'è una differenza fondamentale tra Wyclif e Nicola: mentre il primo è condotto al predestinazionismo assoluto dalle sue basi di filosofo scolastico realista (l'idea eterna della Chiesa in Dio deve corrispondere alla realtà, senza possibilità di mutamenti nella situazione degli eletti), in Nicola acuto esegesa e deciso canonista la realtà di una elezione immutabile viene dalla lettera ai Romani, nel passo già esaminato, interpretata alla luce di glosse e di Agostino o Pseudo Agostino.

L'originalità di Nicola è ancor meglio dimostrata dalle concezioni di predestinazionismo moderato di Hus, quali appaiono per esempio in forma chiara e sintetica nel Super IV Sententiarum:

« Ex isto habetur quod predestinacio, quoad finem, iuvatur opere humano; propter quod dicit Apostolus quod sumus adiutores Dei; pro quo eciam sonat illud dictum Augustini. Qui creavit te sine te, id est sine adiutorio tuo, non salvabit te sine te, id est sine te adiuvante. Voluntas enim bona hominis est quasi materia suscipiens formam ab artifice formam causaliter inducente » (49).

Nicola si muove in un predestinazionismo che non è nella tradizione preussita e nemmeno in Hus.

III. Ho avuto occasione di ricordare le concordanze e discordanze tra le pagine sul purgatorio in *Nicola da Dresda*, nella *Confessio Taboritarum* e nei testi valdesi (50). Ho fatto l'ipotesi che ci deve essere stata un'elaborazione della dottrina di Nicola in qualche testo ussita per ora perduto, e su questo testo i Maestri valdesi e quelli Taboriti han costruito le loro tesi, a volte così coincidenti anche nel linguaggio di minime frasi (51), a volte invece assolutamente discordanti

---

(49) J. Hus, *Super IV. Sententiarum*, ed. V. Flajshans e M. Komínková, Praga s. d. (ma 1904), I-II, p. 169.

(50) Ved. mio art. *Istanze religiose e sociali in Nicola da Dresda.*

(51) Valga a prova il seguente esempio che esclude la possibilità di coincidenze dovute alla casuale utilizzazione delle stesse fonti scritturali o patristiche; si tratta infatti di una frase che lega lo svolgimento dei trattati e che deve essere stata presa e da Valdesi e da Taboriti da un identico testo ussita:

Testo valdese (Ms. 208, f. 120 r°):

« *Donc li* contrastant *se deorian vergognar quant ilh allegan aquella parolla sencza lentension del diczent ala qual cosa non son dictas.* E per aiczo se po enetendre legierament lo fals sens de lescriptura quant lo sens non licit non po istar cum aquel lo qual lescriptura parla ».

Testo taborita (Ms. 102, f. 36 r°):

« *Vereri ergo deberent* magistri in Israel de tali falsificacione verborum apostoli *quando allegant ea preter intencionem dicentis ad hoc ad quod non sunt dicta* ».

Nonostante l'innegabile corrispondenza c'è però anche la diversità e il testo valdese è più ampio della *Confessio*.

Altro esempio si ha nel passo seguente, certamente derivato dal medesimo testo ussita, ma che i Maestri Valdesi non possono aver tratto dalla *Confessio Taboritarum*, altrimenti non avrebbero alterato il senso in modo così radicale:

Testo valdese (Ms. 208, f. 122 v°):

« Coma se demostra en la prima part de l'auctorita *de lenvocacion* de li sant;

nell'uso della stessa citazione scritturale. La mia ipotesi è l'unica che possa spiegare tali coincidenze e tali discordanze. Noi conosciamo infatti il sistema di utilizzazione dei testi ussiti da parte dei Maestri valdesi; si tratta normalmente di traduzioni che seguono fedelmente il discorso dell'opera ussita, con la sola eliminazione di qualche frase teologicamente un po' dura e con l'aggiunta intercalare di qualche commento originale. Ora nel *Purgatori soyma* del Ms. 208 di Ginevra, riprodotto nella sua prima parte nel Ms. C 5 22 di Dublino senza quasi varianti, e corrispondente al capitolo del *Purgatorio* del *Libro Expositivo* valdese esaminato da Fra Samuele da Cassine, non troviamo nemmeno una citazione di Ambrogio, ampiamente utilizzato dalla *Confessio Taboritarum*: se il testo valdese dipendesse dalla *Confessio*, certamente vi leggeremmo anche qualcosa del Vescovo milanese. Del resto in Nicola Ambrogio è citato una volta sola, al f. 63 r°. Questo non significa che il testo valdese dipenda direttamente da Nicola: delle sedici citazioni del *Corpus Iuris Canonici* di Nicola, appena due entrano nel testo valdese, simile in questo alla *Confessio* che ne recepisce solo altre due in più. Delle ventinove citazioni di Isaia in Nicola solo due si riscontrano tanto nella *Confessio* quanto nel *Purgatori soyma*, i quali tra loro hanno altre due citazioni in comune che Nicola non ha, mentre una sola citazione di Isaia in Nicola si ritrova nel testo valdese e non nella *Confessio Taboritarum*.

Nella stessa impostazione generale del trattato sul purgatorio il Maestro Valdese segue uno svolgimento logico che non corrisponde a quello della *Confessio Taboritarum*, come risulta evidente dal seguente confronto:

---

coma di Augustinus, Origenes, Crisostomo, e peire apostol. Emperczo lo fundament del purgatori non ista en la fantasia laqual ilh trayon de thabita ».

Testo taborita (Ms. 102, f. 37 v°):

« Ut patet in prima parte huius ex auctoritatibus sanctorum Augustini, Origenis, Crisostomi et Petri Apostoli. Ideo non stat fundamentum purgatorii in fantasia quam trahunt a Tabita ».

Possiamo ancora citare il punto in cui il Maestro Valdese accusa di eresia i cattolici per l'uso errato della Scrittura a fondamento del purgatorio (Ms. 208, f. 113 r°) citando un passo di Girolamo: è evidente che la fonte è il Decreto (II pars., Ca. XXIV, q. III, c. XXVII) il cui uso presso i Valdesi è sempre indiretto (vale a dire attraverso a fonti ussite). Ora nella *Confessio Taboritarum* allo stesso punto non si cita la definizione di eresia di Girolamo nè lo si fa in altre parti: troviamo la citazione solo in una nota a pié di pagina del f. 31 v°, per mano di amanuense diverso da chi ha trascritto la *Confessio*. Per analogia con quanto è avvenuto in altri codici del tempo (cfr. X D 10 della Biblioteca Universitaria di Praga, in riferimento alle opere di Nicola ancora ignorate, come informo nel mio *L'Ussitismo piemontese*), deve trattarsi di aggiunta presa da un testo ussita precedente alla *Confessio* in cui nello stesso contesto esposto nel foglio 31 r° si trovava la citazione di Girolamo, omessa da Nicola di Pelhrimov, autore della *Confessio*. Un lettore ha pensato di completare la pagina della *Confessio* con la citazione omessa, che però troviamo nel testo valdese in pieno contesto.

Purgatori soyma		Confessio Taboritarum
Ms. 208	Ms. C 5 22	Ms. 102
ff. 96 r°-97 v°	ff. 373 r°-374 r°	ff. 9 v°-10 r°
ff. 97 v°-98 v°	ff. 374 r°-375 r°	ff. 41 v°-42 r°
ff. 98 v°-101 v°	ff. 375 r°-377 r°	ff. 10 r°-10 v°
ff. 101 v°-102 r°	f. 377 r°	———
f. 102 v°	ff. 377 v°-378 r°	f. 32 v°
ff. 103 r°-105 v°	———	ff. 11 r°, 13 v°, 12 r°-13 r°
f. 106 r°	———	f. 15 v°
ff. 106 v°-107 r°	———	f. 13 v°
ff. 107 v°-109 r°	———	ff.11 r°-11 v°
f. 109 r°	———	ff. 14 r°-, 11 r°
ff. 109 v°-111 v°	———	ff. 13 v°, 14 r° e v°, 14 r°, 15 v°, 14 r°-14 v°
ff. 112 r°-115 r°	———	ff. 32 v°, 15 v°, 13 r°, 15 v°-16 r°, 15 v°
ff. 115 r°-115 v°	———	f. 32 v°
ff. 116 r°-119 r°	———	ff. 37 v°-40 r°

Il confronto si riferisce evidentemente alle linee generali dei trattati, tenendo conto del fatto che nella *Confessio Taboritarum* si parla del purgatorio in due parti distinte, vale a dire dal f. 9 v° al 16 r° sul purgatorio in genere, e dal f. 30 v° al 42 v° in polemica con le argomentazioni cattoliche di Giovanni Rokycana, che già Nicola aveva posto in bocca all'esponente cattolico nel suo dialogo. È chiaro comunque che se il trattato valdese dipendesse da quello taborita, rispetterebbe la concatenazione e lo svolgimento degli argomenti taboriti, limitandosi al massimo a ridurre il testo o ad ampliarlo. Ma mentre uno studio comparativo completo è rimandato alla mia pubblicazione critica del *De purgatorio* di Nicola, pubblicazione che probabilmente sarà contemporanea all'edizione critica del testo della *Confessio* a cura di Amedeo Molnár da tempo attesa, penso utile ora presentare il quadro quasi completo del confronto delle citazioni scritturali del *Purgatori soyma*, della *Confessio* e del *De purgatorio* di Nicola da Dresda, limitatamente per quest'ultimo alla introduzione al dialogo e al dialogo, con esclusione della parte narrativa finale (ff. v°-66 v°) relativa al processo, alla condanna e alla glorificazione di Hus.

	Purgatori soyma	Confessio Taborit.	De purgatorio
Ms. 208	f.	Ms. 102 f.	Ms. 111 G 8 f.
Gen. XIX, 25	105 r°	12 v°	——
Num. I, 1	107 r°	13 v°	——
XII, 2-3, 5	103 v°	12 r°	——
Ios. VII	105 r°	12 v°	——
Is. I, 16-18	97 v°-98 r°	41 v°	——
III, 16-18	105 r°	13 r°	——
XIX, 21	117 r°	38 r°	38 r°-v°
XLII, 7	116 v°	38 r°	38 r°
XLIX, 8	111 r°	——	36 r°
Ez. I, 4	108 v°	11 r°	——
Dan. III, 24	108 v°		——
Nah. I	109 v°	11 r°	——
Tob. XII, 9	97 r°		
Ps. VI, 7	97 v°	10 r°	——
XXXVI, 21	121 v°	36 r°	46 r°
XLIX, 3	108 v°	11 r°	——
CIX, 1	121 v°	36 v°	46 r°
Prov. XV, 27	97 r°	10 r°	——
XVII, 3	97 r°	——	——
Eccl. XXVII, 6	97 r°	14 v°	49 r°
Sap. XI, 17	104 v°, 105 v°	12 v°, 13 r°	37 v°
Eccl. IX, 10	111 r°	14 v°	36 r°
XI, 3	111 r°	14 v°	36 r°, 41 r°, 50 v°
XIV, 17-18	111 r°	14 v°	——
II Macc. XII, 43-45	116 r°, 116 v°,117 r°	37 v°, 38 r°	38 r°
Matt. I, 25	121 v°	36 v°	45 v°, 46 r°
III, 12	98 r°	41 v°	42 v°, 48 v°-49 r°, 55 r°, 55v°
V. 25-26	121 r°	36 v°	45 v°, 46 r°, 46 v°, 59 v°
VII, 13-14	99 v°	10 r°	36 r°
VI, 15	97 v°	10 r°	——
XII, 32	120 r°	36 r°	47 r°
XII, 36	109 r°	11 v°	47 v°-48 r°
XX, 1-16	100 v°, 123 r°	10 v°, 41 r°	36 r°, 46 v°, 50 v° 52 v°
XX, 8	110 v°	——	63 r°
Mc. III, 29	120 v°	36 r°	48 r°
Lc. VII, 47	97 r°	10 r°	51 r°
XI, 41	97 r°	10 r°	——
XII, 10	120 v°	36 v°	48 v°
XV, 12-32	123 v°	41 r°	54 v°
XVI, 1	110 v°	14 r°	——
XVI, 20 segg.	105 v°	13 r°	42 v°, 54 r°
XXIII, 42 segg.	97 v°, 124 r°	41 v°	48 v°, 51 v°-52 r°
Ioh. V, 24	111 r°	14 v°	36 r°
IX, 4	111 r°	14 v°	51 r°
XII, 35	111 r°	——	36 r°
XIV, 2	107 v°	——	47 r°, 54 v°
XV, 3	97 r°	10 r°	——
Act. IX, 36-40	122 r°	37 v°	——
VIII, 20	104 v°	12 v°	——
XV, 9	97 v°	41 v°	——
Rom. VI, 13-14	105 r°	12 v°, 13 r°	——
IX, 11-13	123 r°	41 r°	52 v°

I Cor. III, 12-13	107 v°, 108 v°	11 r°-v°, 31 r°-v°	42 v°, 48 v° 49 r°, 55 v°, 56 r°
VI, 10	100 v°, 110 r°	10 v°, 14 r°-v°	———
VI, 18	104 r°	12 r°	———
XV, 29	119 v°	36 r°	60 r°, 62 v°
II Cor. V, 10	109 r°, 112 v°	11 v°, 13 r°, 14 r°, 15 v°	———
Gal. VI, 5-9	99 r°, 112 v°	13 r°	36 r°
VI, 10	110 v°	14 r°	———
Eph. V, 26-28	98 r°	42 r°	———
Phil. II, 10-11	———	37 r°	41 r°
IV, 8-9	125 r°	32 v°	———
I Thess. V, 23	112 v°	13 r°	———
II Thess. III, 2	117 v°	38 v°	———
Jac. V, 20	97 v°	10 r°	———
I Petr. II, 11	122 r°	37 r°	———
IV, 17	113 v°	———	———
II Petr. III, 7	104 r°	12 v°	———
III, 10	108 v°	11 r°	———
III, 12-13	118 r°	38 v°	———
Apoc. VII, 14	98 v°	42 r°	
XIV, 12-14	111 v°, 112 v°	14 v°, 15 v°	37 r°
XXI, 27	96 v°-97 r°	10 r°	47 r°

Non sempre la corrispondenza del riferimento biblico implica la esattezza o la stessa ampiezza della citazione o l'identico uso dimostrativo. Ci sono poi citazioni bibliche isolate in un testo che non hanno corrispondenze negli altri testi: come risulta nel testo valdese con completa corrispondenza tra i due manoscritti che lo contengono, il Ms. 208 e il Ms. C 5 22, ad esclusione del passo *I Cor.* VI. 10 che nel primo Ms. si trova al f. 100 v° e al f. 110 r°, ma viene saltato nell'identico passaggio nel secondo Ms. al f. 376 r°, e così Prov. XVII. 3, al f. 97 r°, e non al f. 374 r°.

Le citazioni indipendenti della *Confessio Taboritarum* sono invece le seguenti:

Matth. XVIII, 27 (f. 36 v°); *Lc.* X, 24 (38 r°); *II Petr.* I, 10 (38 v°).

In Nicola da Dresda le citazioni che non vengono utilizzate né dai Valdesi né dai Taboriti sono poi numerosissime, tra cui ventotto riferimenti a Matteo, diciassette a Luca, quindici al Vangelo di Giovanni, sei agli Atti degli Apostoli, ventitre a Lettere di San Paolo, otto all'Apocalisse.

Se infine esaminiamo le citazioni di Padri e Dottori della Chiesa, troviamo una certa corrispondenza tra Taboriti e Valdesi, mentre Nicola è molto più ricco, anche se in lui non compaiono Ilario, Remigio, Ugo di San Vittore, citati e da Valdesi e da Taboriti.

Rimane l'impostazione generale dei temi e delle argomentazioni che Taboriti e Valdesi sembrano attingere a Nicola, anche se non c'è

una dipendenza diretta da lui in quanto molto di Nicola è lasciato cadere, soprattutto la forza logica del suo pensiero e l'intelaiatura rigidamente canonista.

In conclusione Taboriti e Valdesi dipendono da Nicola ma non utilizzano direttamente il suo De purgatorio; Taboriti e Valdesi ci offrono testi a volte perfettamente identici ma le cui differenze provano l'indipendenza degli uni dagli altri. L'ipotesi di un trattato sul Purgatorio che ha utilizzato direttamente Nicola e che ha ispirato ugualmente Taboriti e Valdesi potrebbe spiegare, con esclusione di ogni altra possibile supposizione, le concordanze tra la *Confessio Taboritarum* e il *Purgatori* valdese dei Manoscritti 208 e C 5 22 e del *Libro Expositivo* presentatoci da Fra Samuele da Cassine. Anche la datazione delle opere teologiche del Valdismo piemontese del '400, secondo i riferimenti di Claudio de Seyssel, concorderebbe con questa ipotesi: al tempo delle lotte ussite i Valdesi sono sicuramente in rapporto con Praga, ed è probabile che lo siano già stati al tempo del Concilio di Costanza e certamente al tempo di Basilea tra il 1415 e il 1433 (52).

IV. Una dipendenza diretta del *Purgatori soyma* dalla *Confessio* rimane esclusa anche dal fatto che alcuni passi nel testo valdese, corrispondenti a quelli della *Confessio*, sono troppo corrotti, al di là delle normali possibilità di errori degli amanuensi. C'è per esempio un passo derivato certamente da Nicola che a sua volta prende da Hus, che ci dà un Bartolomeo Brixiensis trasformato in San Bernardo.

Dal Sermo *Dixit Martha ad Jesum* di Hus, in *Positiones, Recommendationes, Sermones*, ed. A. Schmidtová, Praga 1958, pp. 171-172: « Sed currit dubium, cur homines moderni temporis ad tantum innituntur mortuorum suffragiis, cum in tota sacra scriptura non docuit hoc spiritus Domini expresse praeter librum Machabeorum, qui non est de Veteris Testamenti apud Iudeos canone, in quo II Mach. 12 (XII, 43-45) dicitur quod vir fortissimus Judas, facta collacione duodecim milia dragmas argenti misit Jerosolimam offerri pro peccato sacrificiorum. Et concluditur sic: Sancta ergo et salubris est cogitacio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur. Denique nec prophete nec Cristus cum suis apostolis nec sancti eorum sequaces propinqui orare pro mortuis docuerunt ecplicite, sed docuerunt valde sollicite populum, ut vivens sine crimine foret sanctus.

Hic videtur michi, quod prima causa est seduccio sacerdotum procedens ex avaricia, qui non instar prophetarum, Cristi et apostolorum docent populum sollicite bene vivere, sed multum docent offerre ponendo eis spem beatificacionis et velocis liberacionis a purgatorio ».

Da Nicola da Dresda, *De purgatorio*, f. 38 r° - v°:

« ...Mirum est cur homines moderni temporis ad tantum innituntur mortuorum suffragiis cum in tota sacra scriptura canonisata non

(52) Ved. il mio art. *L'Ussitismo piemontese.*

docuit hec spiritus domini expresse. Ad quod M. inquit: secundi machabeorum XII° docetur: Quod vir fortissimus Judas facta collacione XII milia dragmas argenti misit iherosolimam offerri pro peccatis sacrificium. Et concluditur: Sancta et salubris est cogittacio pro defunctis exorare ut a peccatis solvantur.

Ad quod V. dicit sic: inquit Bartholomeus brixiensis XVI di. Canones (glossa ad Decr. XVI, 1): Quod libri machabeorum appographi dicuntur nec habentur in Canone hebreorum; quamvis in eis inveniuntur utilia, non tamen obligor indifferenter omnia in ipsis contenta acceptare, cum sit christicola: qui Christus vectes quarti loci supra positi destruxit qui tempore machabeorum adhuc animas recepit, non autem modo...

Quare ergo non simili modo intelligam de oblacione Jude pro defunctis ut a peccatis solverentur? Nisi ergo testimonio nove legis firmabor, aliam non possum intelligere causam quare homines moderni temporis tantum innituntur mortuorum suffragiis, quam malam vitam hominum et per consequens diffidenciam eorum. Propterea enim homines diffidunt se statim post mortem patriam ingredi, quia male vivunt in vita presenti.

Et illius causa est seduccio sacerdotum procedens ex avaricia, qui, non ad instar prophetarum Christi et appostolorum, docent populum solicite bene vivere, sed multum docent offerre ponendo eis spem beatificacionis et velocis liberacionis a purgatorio ».

Leggiamo ora lo stesso motivo nel testo valdese e in quello taborita:

Ms. 208, ff. 116 r°-117 v°

« Mas quj considera fidelment e diligentement aquestas cosas, conoissere que per li dit daquesti testimonis non pon stabilir lo lor purgatori per aqelh dit. Premierament per aquel dit de Juda machabeo: Lo non se troba ni non se po provar que al temp present de la ley de gracia, que lo sia de necessita que oracions fian faitas de li vivent per las armas de li mort. Car *sant bernart* di. en la 16 disti. de li canon: Li libre de li machabey son dit apocriphi czo es scolastici, ni non son de li canon de li hebrey. E iasiaczo que en lor sia atroba alcuna cosa de utilita, emperczo nos non sen obliga de aceptar totas cosas que son en lor e per consequnt non es sufficient provament. Mas provar

Ms. 102, f. 38 r°

« Sed qui diligenter et fideliter vult ista advertere, cognoscet quod ex dictis testimoniis Magistri non possunt stabilire suum purgatorium sompniatum. Ex illo enim 2.i Machabeorum 12 de Juda non probatur quod nunc pro tempore legis gracie oraciones necessario debeant fieri a viantibus pro animabus defunctorum. Nam secundum *Bar. Brix.* super 16 distinctione Canones, libri Machabeorum appocrifi dicuntur, nec habentur in Canone hebreorum in quibus quamvis inveniantur utilia, non tamen obligamur omnia in eis contenta acceptare et per consequens non est sufficiens probacio ex illis. Sed ut proprius ad propositum accedamus... Et per consequens hoc

al proposito... e per consequent aquest dit de li machabey non servis lo lor proposito ».

dictum Jude Machabei non servit Rokycane proposito ».

Ho tralasciato la parte intermedia che corrisponde perfettamente nei due testi. Anche in un testo assai corrotto l'abbreviazione indicante Bartolomeo Brixiensis non poteva essere letta come Bernardo. Curiosa è poi la glossa al termine « apocrifi » spiegato col termine « scolastici ».

V. Ho sopra riferito un passo del *Dixit Martha*, utilizzato da Nicola, che ritroviamo nei testi valdesi (*Ms. 208 e Libro expositivo*) e nella *Confessio Taboritarum*. Il confronto è utile, per giungere a una maggior convinzione sull'indipendenza del *Purgatori soyma* dalla *Confessio:* infatti il Maestro Valdese utilizza una parte più ampia del *Sermo* di Hus, così come doveva aver fatto l'autore di quel trattato sul purgatorio che avrebbe ispirato e Valdesi e Taboriti.

Che la citazione del *Sermo* fosse nel Libro Expositivo valdese perduto nel Capitolo del Purgatorio è provato dall'indicazione di Fra Samuele nel suo *De statu Ecclesie* (Cuneo, 1510), al f. a 3 II.

« ...allegant valdenses quemdam magistrum ioannem quem dicunt sancte memorie. qui tenet expresse adinventas esse missas pro mortuis ad decipiendos populos ».

E, come vedremo. si tratta della citazione del passo di Hus che non compare nella *Confessio*, ma solo nel testo valdese.

Leggiamo qui di seguito ciò che di Hus è riportato nella *Confessio* e ciò che viene ripreso dal Maestro Valdese in due momenti vicini ma diversi. In corsivo metteremo ciò che non hanno in comune tra loro e a parte ciò che, a differenza delle varianti di Nicola. corrisponde al testo originale di Hus.

Dalla Confessio Taboritarum, Ms. 102, f. 10 v°:

Et tercius (locus) non est ullus nec esse in scripturis repperitur. Cum quibus concordat et Magister Johannes Hus sancte memorie in sermone Dixit Martha ad Ihesum. Qui quamvis plura ibi opinative de illo loco purgatorio scribat tangatque modos quibus melius vivi, dato quod sint aliqui in tali purgatorio, possint mortuis suffragari, sequens in hoc Thomam et alios de hoc sine scripture expresse auctoritate loquentes (53). Quid tamen solus, finaliter de eo senciat conclusive manifestat quando dicit: In tota scriptura non docuit dominus expresse orare pro mortuis preter librum machabeorum. qui non est de veteris testamenti aput iudeos canone.

Denique subdit:

Neque prophete neque christus cum suis Apostolis nec sancti eorum sequentes propinqui orare pro mortuis docuerunt explicite.

(53) Ved. Hus. *Dixit Martha*, ed. cit., p. 168.

sed docuerunt valde solicite populum ut vivens sine crimine foret sanctus (54). Hec ille.

Dal *Purgatori* valdese, Ms. 208, f. 101 r°:

E lo tercz non es alpostot, ni non es atroba en la sacra scriptura. Cum las quals cosas sacorda mestre Johan de sancta memoria. Qual cosa el senta finalment daiczo la soa conclusion ho manifesta quant el di:

Lo segnor non ensegne en tota la sacra scriptura expressament orar per li mort, si non lo libre de li machabey lo qual non es del velh testament enapres li judey.

Finalment el sotiong:

Ni li propheta ni christ cum li seo apostol ni li sant prochan ensegador de lor non ensegneron orar per li mort mas ensegneron mot curiosament lo poble que vivent sencza crimi foran sant.

Dal *Purgatori* valdese, Ms. 208, ff. 101 v°-102 r° (55):

Lo es vist que segond la sacra scriptura li fidel non devon creire coma article de fe ai tal purgatori enapres a questa vita. En la qual confermacion mestre Johan de sancta memoria enaquel sermon Martha dis a ihesu *al qual manifestament e principalment el repren lavaricia de li sacerdot encerque las exiquias de li mort.* Al qual luoc iasiaczo quel toche li modi en li qual se poissa melh aiudar ali mort si alcuns son al purgatori seguent anayczo specialment Thoma e li autres parlant daiczo. Emperczo qual cosa el senta daiczo el ho manifesta finalment quant enaquel sermon el scri enaisi:

Mas lo corre dubi per que li omes del temp modern se perferczan tant en li aiutori de li mort, cum en tota la sacra scriptura lo segnor non ensegne aiczo espressament si non lo libre de li machabey lo qual non es del velh testament enapres li iudey ni certament canonica etc.

Donca *respondent al dubi devant di* sotiong:

Aici es vist a mi. Que la "prima" causa es lo decebament de li sacerdot procedent davaricia li qual non ensegnan lo poble al modo de li prophetas de christ e de li apostols curiosament ben viore mas ensegnan offrir promettent a lor sperancza deviaciera beatificacion e liberacion del purgatori. Hec ibi magister huius (56).

Il confronto dei passi ci permette di concludere che tanto i Maestri Valdesi quanto quelli Taboriti utilizzano in modo indipendente un trattato sul Purgatorio dove si riprendono le dottrine di Hus e di Nicola da Dresda o con citazioni letterali o come centri ispiratori. E non possiamo pensare che Hus fosse citato direttamente dal Mae-

---

(54) Quest'ultima frase di Hus non è ripresa dal *De purgatorio* di Nicola da Dresda.

(55) L'autore del *Purgatori* ripropone il tema appena trattato, attingendo evidentemente a una fonte più ricca.

(56) Il testo valdese del Ms. di Dublino, pubblicato senza apparato critico dallo Herzog (Bibliog. Vald., n. 807), non ha sostanziali varianti se non di vocabolario: *recordancza*, invece di *memoria; preyre*, invece di *sacerdot; stier.* invece di *si non; ayan tant dafect*, invece di *se perforczan tant; decebament e engan*, invece del solo *decebament* (ved. Ms. C 5 26, ff. 376, v° - 377 v°).

stro Valdese, altrimenti non avremmo le ripetizioni che sono identiche anche nel testo valdese del Ms. di Dublino C 5 22, e per contro avremmo il riferimento preciso al nome di Hus.

Interessante è pure il confronto tra i vari testi che utilizzano uno stesso riferimento al Libro IV dei *Dialoghi* di Gregorio Magno: si tratta del capitolo 39 che in Hus, e poi in Nicola che si rifà a Hus, senza tuttavia mai citarlo, e nei Maestri Valdesi e Taboriti viene indicato erroneamente come capitolo 41, segno non trascurabile di una interdipendenza di fonti. L'esame attento del modo con cui il passo gregoriano è stato utilizzato, esame che ho già condotto nel mio studio citato su Guido Terreni, ci porta alla stessa conclusione alla quale induce il confronto dei passi in cui si trovano le citazioni del *Dixit Martha* di Hus.

V. Il determinante apporto ussita nella teologia valdese rimane comunque contenuto dalla tradizione lugdunense sempre viva in Piemonte. Il predestinazionismo è quasi ignorato, lo stesso escatologismo ussita influisce solo negli ultimi tempi prima della Riforma come risulta dall'*Antechrist*, dipendente in gran parte da Luca da Praga (57) e dalla *Noble Leyczon* che sembra un fine ricamo di riferimenti ussiti (58).

Non è dubbio tuttavia che un moderato escatologismo è ben assimilato dai Valdesi, e precisamente nello spirito di Mattia di Janov, il grande riformatore preussita, per il quale l'Anticristo non è altro che l'insieme del « grave pericolo che minaccia la Chiesa in un'epoca storicamente data » (59), e nei tempi contemporanei a lui si rivela nella corruzione del cristianesimo nell'interno stesso della Chiesa. Seguendo infatti Guglielmo di Saint-Amour (il deciso avversario del monachesino, morto nel 1272) Mattia di Janov « esprime la tesi che l'Anticristo è il falso cristiano, l'ipocrita, la falsa Chiesa che, con ostentazione, finge di essere cristiana, mentre di fatto è svuotata della sua essenza » (60). Questo è l'Anticristo nella visione di Nicola da Dresda, dei Fratelli dell'Unità, che poi passa ai Valdesi nel loro *Antechrist* dove tra l'altro leggiamo la definizione: « Enaimi Antechrist non es alcuna special persona, ordena en alcun gra o uffici o menestier, e aizo regardant universalment: ma meseima la falseta pausa contra la verita quilli se cuebre, et se orna de belleza e de pieta de fora de la

(57) Cfr. notizie e bibliografia in A. ARMAND-HUGON-G. GONNET. *Bibliografia Valdese*, Torre Pellice 1953, p. 115.

(58) Cfr. notizie e bibliografia in *Bibliografia Valdese*, cit., p. 105. Sui temi ussiti nella *Noble Leyczon*, ved. per es. vv. 36-38 (« ..l'enemic.... ço es lo mont e lo diavol e la carn »); vv. 350-372 (la fatalità della persecuzione dei buoni); vv. 385-412 (inefficacia della falsa penitenza e dell'assoluzione del prete); vv. 457-479 (le manifestazioni ordinarie dell'Anticristo, già operante, e il giudizio finale). Per il testo della *Noble Leyczon*, ved. RAYNOUARD, *Choix des poésies...*, Paris 1816-17, t. II, pp. 73 segg.

59) Amedeo MOLNÁR, *Le mouvement préhussite et la Fin des temps*, in « Communio Viatorum » I (1958), pp. 30-31.

(60) Amedeo MOLNÁR, *art. cit.*, p. 31.

Gleisa de Crist, eneima de Christ, eneima de nom, de officies, de Scripturas et de sacrament et de motas autras cosas » (61). E ancora più avanti si parla dell'Anticristo come di un complesso unitario le cui componenti sono tra gli altri « li savi del mond, religiois, ...ministres, doctors, la potesta secular cum lo poble » (62). E tra le opere tipiche dell'Anticristo ci sono le persecuzioni a morte dei veri cristiani con l'aiuto della potestà secolare (63).

In Nicola da Dresda, oltre alla descrizione generale dell'Anticristo che possiamo trovare in molte delle sue opere tra cui le *Tabule Veteris* et *Novi Coloris*, *De Christi victoria* et *Antichristi Casu*, i *Puncta*, c'è un particolare riferimento nel De Purgatorio alle manifestazioni dell'Anticristo stesso a opera dei frati mendicanti, i *religiois* dell'*Antechrist* valdese, come già aveva scritto Wyclif (64). La tesi è sostenuta con la citazione di una profezia di Ildegarda, come si legge in questo passo: « Unde M. (il rappresentante dell'idea cattolica) quasi iam tediosus factus et inermis, procuratorem constituit Inquisitorem hereticorum scilicet quemdam fratrem de ordine illorum de quibus Hildegardis prophetavit quod cum potentibus innocentes interficerent, tradendo scilicet eos curie seculari » (65).

Non è facile reperire i testi delle profezie di Ildegarda, utilizzati dalla tradizione ussita, per lo più inediti (66). Ma con un'attenta ricerca ho rintracciato nel Manoscritto X H 17 della Biblioteca Universitaria di Praga il frammento di Nicola attribuito a Ildegarda che tuttavia deve essere apocrifo, in quanto vi si parla chiaramente degli ordini mendicanti che al tempo di Ildegarda non esistevano ancora. C'è in esso un passo che corrisponde alla citazione del Dresdense nel suo senso generale, citazione che non troviamo nelle opere edite di Ildegarda (67). Tutto il testo profetico è interessante, per la sua ispirazione fortemente biblica che lo avvicina alle opere di Giovanni di Jenstein, e soprattutto al suo *De consideratione* (68): si tratta infatti di una composizione costruita su verbi colti nel vasto frasario biblico dei libri sapienziali e profetici.

VI. Dal Ms. X H 17, f. 35 r°-v° (in Codice del sec. XV, in parte datato col 1410, cinque anni prima della composizione del *De purgatorio* di Nicola da Dresda):

---

(61) *Antechrist*, in Antoine Monastier, *Histoire de l'Eglise Vaudoise*, Tolosa 1847,, II, p. 324. L'edizione non è né critica né esatta, ma è sempre utile.

(62) *Antechrist*, cit., p. 326.

(63) Si tratta delle opere settima e ottava dell'Anticristo; cfr. *Antechrist*, cit., p. 338.

(64) Cfr. sul problema e per la relativa bibliografia, il mio art. *L'Ussitismo piemontese*.

(65) *De purgatorio*, ff. 59 v° - 60 r°.

(66) Cfr. mio art. *L'Ussitismo piemontese*.

(67) Le opere di Ildegarda sono edite in *P. L.* CXCVII; J. B. Pitra, *Anacleta sacra VIII*, Montecassino 1882.

(68) Il trattato, scritto nel 1385 come un appello a papa Urbano contro lo scisma, è stato pubblicato da Jan Sedlák, in *Studie a texty*, II (1914-1915), pp. 44-108.

« Hildegardis prophecia.

Insurgent gentes que comedent populi peccata, tenentes ordinem mendicancium, ambulantes sine rubore, inverentes multa volva (sic), et a sapientibus christi fidelibus ordo ille perversus maledicetur: fortes et sani cessabunt a laboribus et vacabunt ocio, assumentes potius exemplum mendicandi, studebunt nimium qualiter dectoribus veritatis resistant et *cum potentatibus innocentes destruant* et potentes seducant, propter vite necessitatem et mundi dileccionem.

Radicabit in eos dyabolus quattuor vicia, videlicet adulacionem, invidiam, ypocrisim et detraccionem: adulacionem, ut largius eis detur; invidiam, quando dabitur aliis et non eis; ypocrisim ut placeant per simulaciones; detraccionem ut alios vituperent et seipsos commendent propter laudes hominum et seduciones simplicium sine devoccione et sine exemplo martirii.

Predicabunt incessanter principibus secularibus, abstrahentes sacramenta a veris pastoribus, rapientes elemosinas pauperum, infirmorum, miserorum; et trahentes seipsos in multitudine populi, contrahentes familiaritates mulierum, eas instruentes qualiter maritos et amicos blande decipiant et res propria eis furtive distribuant. Tollent eciam res infinite (sic) et male aquisitas, dicentes: date nobis et nos orabimus. Ut aliorum tegant vicia et suorum obliviscantur.

Heu eciam res tollent a miseris raptoribus, spoliatoribus, predonibus, furibus sacrilegis, usurariis, feneratoribus, adulteris et homicidis, scismaticis, apostaticis, a mulieribus luxuriosis, periuris mercatoribus, falsis iudicibus, a militibus tyrannis, a principibus contra legem viventibus, a multis perversis propter swasionem dyaboli et dulcedinem peccati et vitam peccati et bene transitorium in sacietatem et dampnacionem eternam.

Omnia in eis erunt apta, populo vero de die in diem erunt duriores et nequiores. Et cum explorate fuerint seducciones eorum, tunc cessabitur eis dari et tunc ibunt per domos famelici sicut canes rabidi, submissis oculis, contrahentes cervices sicut turtures, ut pane sacientur.

Tunc clamabunt contra eos dicentes:

Ve vobis filii, in erroribus vos mundus seduxit, dyabolus infenavit ora vestra, mens vestra fuit vaga, oculi vestri delectabantur in vanitatibus, venter vester delicatus dulcia fecula petivit, pedes vestri veloces erant ad currendum in malum. Mementote quod eratis: apparenter scilicet beati, tamen latrones; pauperes, divites; simplices, potentes; devoti, adulatores; sancti, ypocrite; mendici, superbi; effrontes doctores; instabiles martires; delicati confessores; humiles, elati; pii, duri; dulces, calumniatores; pacifici, persecutores; amatores mundi; venditores indulgenciarum; ordinatores incomodi; suspicatores; crapulosi; desideratores honoris; mercatores matrimoniorum; seminatores discordiarum; edificatores in altum. Et cum altius ascendere potuistis, tunc occidistis.

Sicut symon magus cuius dominus per oracionem apostolorum

ossa contrivit et plaga crudeli percussit (69), sic ordo vester contritus erit propter seducciones et iniquitates vestras.

Et populus dicet illis:

Jte doctores perversitatis, patres heretice pravitatis, pseudo apostoli, quia simulastis vos servare vitam apostolorum nec in minimo vitam illorum adimplevistis; filii iniquitatis, scienciam viarum vestrarum noluimus.

Hec illa. Et floruit beata Hildegardis cuius est hec prophecia ante increpcionem ordinum per 52 annos: nam ipsa floruit sub anno domini MCXLVI, ordo vero mendicancium cepit sub anno domini 1198, sicut martiniani habetur cronicis (70) ».

La frase indicata in corsivo corrisponde alla citazione riportata da Nicola, ma in genere tutto l'escatologismo del Dresdense mette in evidenza la corruzione della Chiesa fattasi Anticristo nell'ipocrisia e nella venalità simoniaca dei suoi Ministri e dei suoi Religiosi, così come riafferma l'Antechrist valdese:

« ...ma per li sacrament e per la soa simoniaca pravita, per la qual lo poble es scarni, e avent totas cosas vendablas atrobe varias ordonnanzas anticas e novas sot obtennement de pecunias... (71). Lo es de issir de la pessima communion de li monach a la participation de laqual amenant li home carnal, poi fan lor sperar en cosas de nient per l'avaricia sian quals se sian o luxurios o avars, solament quilli donan a lor meseimes, dison lor participar a lor povreta e castita » (72).

VII. Il profetismo ussita fa parte integrante del suo escatologismo e si affievolisce quando questo escatologismo vien meno come in Hus, mentre rivive nella tradizione dei Fratelli dell'Unità quando esso rifiorisce, come in Comenio (73). Ma anche la parte cattolica boema in polemica con l'Ussitismo non sfugge alla contaminazione profetica, come vediamo nella Profezia di Maestro Teodorico « fratris ordinis cistercensis de Monte S. Bernhardi », composta al tempo in cui si attendeva l'elezione di papa Martino V. In essa si riversano accuse di falsità e disonestà sui Wiclifiti (così son chiamati gli Ussiti), rappresentati come *canes* e *tortores*, con la stessa raffigurazione della profezia di Ildegarda. E ai Wiclifiti sono riferite le stesse profezie di Ilde-

---

(69) Il motivo è tratto da un frammento degli *Atti Apocrifi* di Pietro (in L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris 1922).

(70) La composizione risale certamente a un periodo precedente a Nicola il quale nei *Puncta* dà informazioni precise sull'origine dei Francescani e dei Domenicani (Ms. IV G 15 della Biblioteca Universitaria di Praga, f. 31 r°), mentre l'amanuense che trascrive la profezia è abbastanza male informato, anche sui dati biografici di Ildegarda, che visse effettivamente dal 1098 al 1179.

(71) *Antechrist*, ed. cit., p. 356.

(72) *Antechrist*, ed. cit., p. 360.

(73) Ved. mio art. *L'Ussitismo piemontese*.

garda da un Priore di Praga del tempo di Nicola (74). Ma non mancavano Trattati cattolici contro tutto questo escatologismo profetico che non lascia praticamente traccia manifesta nel Valdismo piemontese condizionato da situazioni sociali ed economiche e politiche ben diverse da quelle boeme.

Nel Valdismo i motivi escatologici si fanno piuttosto etici e non sociali: la rivoluzione interiore e non quella esteriore viene predicata e attuata, così come in Hus ben lontano dal radicalismo profetico del suo discepolo Nicola da Dresda presso il quale la catarsi degli ultimi tempi è sentita e vista come rinnovamento, nuova nascita non solo degli spiriti ma anche del corpo sociale. E nel quadro di una interiorizzazione valdese degli annunci dell'Escatologia della Boemia medioevale non sorprende il fatto che possiamo leggere in un manoscritto dei Maestri seguaci di Valdo il *Sermone su Rom.* XIII, 11-14: « Et hoc scientes tempus... », « O frayres, sabent aquest temp... ». Si trova nel Ms. C 5 22 di Dublino, ff. 385 v° segg., e svolge uno dei temi più diffusi nella letteratura preussita e ussita: più di trenta sono i Sermoni di simile contenuto che ho letti nelle *Postille* di diversi autori raccolte nei vari Codici di Praga.

Il Maestro Valdese. traduttore del *Sermone* ussita, sente l'imminenza della venuta del Dio giudice; sembra che la società non esista e tutto il dramma si svolge nell'interiorità dell'individuo al quale si rivolge l'attenzione del Maestro. Gli uomini dormono nel peccato, « e nota: si li ome se devon apelhar e levar del sopn del pecca, lo es debesogna li predicador cridar, e cant plus alcun dorm en li pecca, tant plus cride sobre lui » (75).

Dopo tutto il messaggio dell'Escatologismo ussita fu per i Valdesi un'occasione perduta: non ha senso il rinnovamento interiore dell'individuo, se esso non fa cadere le strutture anticristiane di una società pagana come poteva essere quella feudale. Ma il fatto è spiegabile: al Valdismo mancò, a differenza dell'Ussitismo, il contatto diretto con il realismo filosofico di Wyclif e con la sua concezione politica dello Stato rinnovatore della Chiesa.

Romolo Cegna

---

(74) Sulla profezia di Teodorico e sull'utilizzazione cattolica di Ildegarda contro gli Ussiti ved. Jan Sedlák, *Nekolikatextu z doby husitské*, in « Hlídka » XXVII (1911), pp. 152-157.

(75) Ms. C 5 22, f. 386 r°.

Il «Pasquillus extaticus» di C. S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500

Il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione è in generale ignorato nelle presentazioni panoramiche della cultura letteraria del '500. Gli dedica un certo spazio il Toffanin, che citeremo ampiamente perché il suo atteggiamento è in qualche modo emblematico della posizione che tiene nella nostra cultura storico-letteraria la letteratura dei riformati (1). Scrive, dunque, il Toffanin: « Celio Secondo Curione dopo il 1547, insegnò letteratura classica a Basilea, alternando queste fatiche con le opere di propaganda religiosa e le conseguenti polemiche... Imparò così a *scrivere tedesco* ed è suo quel 'Pasquillus estaticus' che analogo al 'Libero Arbitrio' del Negri... *risente, anche nella forma, del gusto tedesco*, nuovo agli Italiani » (2).

« *Imparò a scrivere tedesco* », « *gusto tedesco* ». Anche parlando del Negri, Toffanin pesca, si direbbe con gioia, negli Annali del Giolito « lingua *luterana* », e osserva che la « tradizione umanistica si sente ancora » ma « è passata attraverso il gusto tedesco ». Insomma, questi scritti rappresentano un filone estraneo alla nostra cultura letteraria. Ora, va rilevato che Toffanin non fa che registrare qui le conclusioni del dibattito che si svolse tra *Nuova Antologia, Giornale Storico della letteratura italiana* e sedi meno solenni come il *Fanfulla*, tra l'ultimo decennio dell'ottocento e il primo del novecento (con sporadiche reviviscenze in seguito), i cui risultati si possono vedere codificati da Vittorio Cian nel volume II de *La Satira* (1939), nella vallardiana *Storia dei generi letterari*. Il capitolo III del libro (*La satira militante; Nel regno di Pasquino*), un racconto ben distribuito e gustosamente esemplificato della vicenda dei Pasquini, ignora il *Pasquino in estasi* di Curione. Era stato lo Gnoli (3) che, dissociando

(1) È doveroso, d'altra parte, rilevare che il Toffanin è l'unico fra gli studiosi della letteratura cinquecentesca a dedicare una sezione particolare agli scrittori riformati: cfr. G. Toffanin, *Il Cinquecento*, 7ª ed., Milano 1965, cap. III, p. 71 sgg. (*Gli eretici d'Italia come letterati*).

(2) G. Toffanin, *op. cit.*, p. 71 (il corsivo è nostro).

(3) In genere si conosce di Curione piuttosto l'attività di editore che non quella di autore di un *Pasquino*, cfr., ad es., C. Previtera, *La poesia giocosa e l'umorismo* in *Storia dei generi letterari italiani*, Milano 1939, p. 313: « Celio Secondo Curione

il Pasquino italiano da quello tedesco, « hutteniano », aveva posto le premesse per l'espunzione; il Luzio (4) aveva dal canto suo contribuito a fissare l'attenzione sulla linea aretinesca, l'unica di cui è tenuto conto nei nostri panorami di letteratura italiana. Curione finisce con l'essere ricordato ogni tanto come il raccoglitore dei testi pasquilleschi confluiti nei *Pasquillorum tomi duo*. Ora, che in tanta lettura di Pasquini, non si sia sentita la necessità di un'analisi del Pasquino in estasi, se non altro per ragioni di sistema, di completezza bibliografica, è un fatto ben singolare. Un libro « tedesco »? A parte ogni assurdità di chiusura nazionalistica, bisogna affermare subito che questo testo, cresciuto nelle sue varie stesure tra l'attesa e la delusione di Ratisbona e le speranze suscitate (e non ancora deluse) dalla « guerra del Lantgravio », si colloca, sì, nel panorama generale, euroepo, della riforma, ma è pieno di cose, speranze, umori italiani, degli anni tra il 1540-46: nelle pagine che seguono si tenterà di fornire un'idea della ricchezza del libro.

1. Il taglio dell'opera è popolaresco e si inserisce in una tradizione di largo consumo come era appunto quella pasquillesca consacrata per l'Italia dalla corpulenta autorità di Pietro Aretino (5): il successo di lettura ci è attestato, oltre che dalle proibizioni immediate e dalla presenza nei primi indici, da tutta una serie di testimonianze in processi, distribuiti su un arco di tempo assai ampio e riguardanti gli ambienti più diversi. Dal processo di Vergerio (6) apprendiamo che un famiglio del vescovo di Capodistria « ha portato e letto *Pasquino in estasi* per la città » provocando accalorate discussioni tra i popolani; dal processo ad Antonio da Cervia (7), bruciato a Bologna nel 1567, veniamo a sapere che era solito leggere ai soldati certi libri che aveva in lingua volgare, pieni di erronee opinioni, tra l'altro il *Mercurio e Caronte* di Alfonso Valdés, e appunto « il *Pasquino in Estasi* che tratta di Paradiso, Purgatorio e Inferno »; così lo incontriamo nel processo del Donzellini (8); e in forma criptica, nel

---

fu colui che raccolse le satire riformiste nei *Pasquillorum tomi duo*, un libro di polemica a favore della dottrina di Lutero ». L'articolo dello Gnoli, *Storia di Pasquino (dalle origini al sacco del Borbone)* è in « Nuova Antologia », 3ª serie, vol. XXV (1890), pp. 51-75.

(4) A. Luzio, *Pietro Aretino e Pasquino*, in « Nuova Antologia », serie 3ª, vol. XXVIII, pp. 679-708.

(5) Cfr., da ultimo, G. Innamorati, *Pietro Aretino* in *Letteratura italiana. I minori*, vol. II, Milano 1961.

(6) Cfr., G. Buschbell, *Reformatio und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI Jahrhunderts*. Paderborn 1910, p. 122 e gli studi del Ferrai in « Arch. Stor. It. » XVI (1885), p. 220, n. 1.

(7) *Contra Petrum Antonium a Cervia relapsum et Bononiae concrematum* (Archivio di Stato di Modena, Inquisizione, Processi 1550-1565, ora in *Italian Reformation, Studies in Honor of Laelius Socinus*, Firenze 1965).

(8) « Il medesimo [Pietro Perna] mi diede poi un libretto detto Pasquino in estasi, et un altro chiamato Tragedia del libero arbitrio, li quali in quel tempo come pubblicamente si leggevano in questa città »; cito da L. Perini, *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea*, in « Nuova Rivista Storica », L, (1966), p. 148-149, n. 16.

processo a Pietro Carnesecchi (9): aveva scritto, il Carnesecchi, a Giulia Gonzaga, in una lettera del 28 gennaio 1559: « Ringrazio V.S. illustrissima della sua carità in avertirmi della prohibitione *del estasi* etc. ». Quando gli inquisitori lo invitarono a spiegare, egli chiarì, e non ci importa ora quanto giocasse, « credo che volessi dire *Pasquino in estasi* ». I cittadini di Capodistria, i soldati di Modena, i dotti amici del Donzellini, i conventicolari delicati eredi di Valdés - cosa leggevano nel Pasquino?

2. Vi leggevano, espressa nella forma immaginosa della visione, la nozione riformata del carattere surrettizio e parassitario dell'istituzione ecclesiastica.

Secondo una tecnica, che verrà presto ripresa e sfruttata sistematicamente da Francesco Negri nella sua *Tragedia del Libero Arbitrio*, concetti e istituzioni in cui si articola la struttura organizzativa della Chiesa Romana appaiono distribuiti in un paesaggio che è a un tempo topografico e cronologico, materializzazione temporale e spaziale di una gigantesca macchina alienante, plastica figurazione dei modi e dei tempi in cui si è attuata da Gregorio Magno a Paolo III la perversione ad uso degli egoismi umani (φιλαντίε , amor sui) della novella evangelica.

Molto ironicamente, Pasquino è il Dante della grottesca situazione. Anch'egli attraversa una grave crisi, che gli impedisce di scorgere nel mondo umano la presenza di dio e che lo fa scivolare insensibilmente verso l'Epicureismo (10); anch'egli supera la crisi col viaggio nell'ultramondo, auspice stavolta non la letteratura, ma, conformemente al colore del tempo, la magia: una scena esorcistica, minutamente descritta (11), che ha come sfondo, cellinianamente, una grotta del Colosseo, fornisce *l'estasi*, che rende possibile il viaggio.

Accompagnato da Hieruscathanael, l'angelo preposto alle visioni, Pasquino ha la sorpresa di apprendere che non c'è più un solo cielo, ma due, e quello dei Papi è posto agli antipodi del cielo del Signore (12).

Ed ecco il cielo dei Papi, secondo la redazione della versione italiana: « così parlando io veggo di lontano una città tanto grande che pareva che Venetia, Costantinopoli, Roma, il Cairo e Parigi fussero unite insieme. La forma sua era come di labirinto. Ella, ascendendo come lumaca, faceva nuovi cori, nuove piazze e nuove contrade: e ne la cima haveva una grandissima roccha; e stando di fuori della città ella si vedeva tutta e si sarebbon potute numerare tutte le sue contrade: ma non si poteva veder persona; e questo perché tutte le contrade e tutte le piazze erano circondate da muri altissimi che vietavano il vedere » (c. [17 v]). Il carattere simbolico dell'ultima espressione è trasparente: la Chiesa Romana ha cinto di tali salvaguardie

(9) « Miscellanea di storia italiana », X, 1870, p. 287 sgg. L'allusione è a p. 289.
(10) c. [3 v].
(11) c. [14 v] - [16 v].
(12) c. [17 r-v].

e garanzie il suo patrimonio, che vederci dentro è impresa impossibile. Di fatto, quando i nostri pellegrini si presentano dinanzi alla grande porta, in cui « è scolpita la falsa donation di Costantino » (c. [18 r]), un vecchio rauco e iracondo, nega loro l'ingresso; al che « l'Angelo stette un poco sopra di sé e poi disse ch'ei sapeva una certa mina, conosciuta da pochi ch'haveva fatto Lutero e Zuinglio per rovinare questo cielo » (qui si inserisce una breve sintesi dei progressi della riforma, vista nei suoi uomini più rappresentativi: per l'Italia, anche Valdés) — così, per quest'ingresso cunicolare, che del resto si va allargando sempre più, i clandestini penetrano nel confuso alveare, i cui abitanti « quando andavano dentro, ne andavan carichi di suppliche, di rosari, di corone, di cera, d'oglio, d'incenso, d'oro, d'argento, di collane, di pietre preciose; quando uscivan fuori, ne venivan carichi di pace, di guerra, di piove, di grandine, di venti e d'altre simil cose domandate di havere o di non havere da la pazzia humana » (c. [17 v] - [18 r]).

Non seguiremo Pasquino nel viaggio attraverso questa complicata struttura, sostitutiva della semplicità evangelica: il sistema dei gironi varia, del resto, in numero e disposizione, dalla prima stesura a quelle successive. Ad esempio, nella prima redazione abbiamo: 1) SANTI PADRI; 2) CONFESSORI; 3) MARTIRI; nella seconda (e successive): 1) FRATI; 2) VERGINI; 3) CONFESSORI; e Pasquino commenta: « Egli era di bisogno, che fussero poste tra i monachi e i confessori, perché i monachi le amaestrano, come si mette il diavolo ne l'inferno, come si combatte seco e come si vada in estasi; e da l'altra parte i confessori intendono tutto quello che elle fanno *visu verbo et opere*; e poi posto lor le mani in sul capo e la bacchetta come qui fanno i penitentiari, le assolvono » (c. [34 r]). (La citazione serve a ricordarci che la versione italiana si caratterizza per un sensibile tentativo di adeguarsi agli *standards* boccaccevoli-aretineschi del genere Pasquino).

3. Per caratterizzare rapidamente la costruzione diremo che essa è analoga a quella del purgatorio dantesco, un sistema ascensionale di gironi: e che il criterio organizzativo della materia è quello folkloristico del « mondo alla rovescia »: qui i servi (i santi) hanno sostituito il padrone (Dio); l'*amor sui* ha preso il posto dell'*amor dei*; si cerca l'onore dell'uomo e si oblitera quello di Cristo. Questo criterio si applica nei particolari.

Esemplifichiamo con la figura della Vergine: « Di che sorte pensi tu che fusse già la madre del Signore? » chiede Pasquino. E Marforio « Ella fu una vergine castissima, costumatissima, santissima, humilissima sovra ogn'altra creatura » (c. [6 v]). Ora come non rilevare il contrasto con « questa santa Maria di qua che ha il belletto in sul volto, ha corone piene di gioie in testa, ha collane al collo, ha anelli in dito, ha superbe e varie vesti in dosso, a guisa di una Giovene [o Giunone?] di quegli antichi » (c. [12 r]).

Ma l'esempio più impressionante è quello del Cristo. Uscendo dal Palazzo sulla montagna, una specie di cupo antro alchemico, dove ha assistito a un concilio che, presieduto da una « Reina di colore fosco », trama per salvare gli interessi della Chiesa romana, Pasquino fa un incontro toccante: « uscendo poi fuori, vidi dinanzi al palazzo un fanciullo, che giocava con certi spiriti; del quale domandando io, mi fu detto che egli era Christo, il quale attendeva a giuocare, perché sua madre haveva la cura d'ogni cosa » (c. [87 r]). Questa patetica immagine di un Cristo che resta sempre fanciullo, sempre perduto nei suoi giochi, mentre all'interno del palazzo si trama per riempire di altri orrori ed altre crudeltà il suo regno, è l'estremo simbolo caricaturale della perversione introdotta nel Vangelo dai falsi mediatori che l'hanno usurpato (13).

4. Questa struttura di una rigorosa intransigenza eversiva, è sostanziata di tutti gli argomenti polemici che l'anticlericalismo, dotto o popolare, dell'epoca, metteva a disposizione. I falsi miracoli di Berna e di Orleans, scandali famosi nella libellistica dei riformatori, vi appaiono accanto ai più discreti, ma ugualmente falsi miracoli dello « hypocrito Carafa » a Venezia, o agli sdilinquimenti della contessa di Guastalla a Milano. Santi di antico e dubbio *status*, come Giorgio o Michele, vengono travolti nello stesso *jeu de massacre* che investe santi più recenti e dai contorni ben definiti come Caterina da Siena e Francesco d'Assisi (e perché no? non si è tentato con le *Conformitati* di sostituire la sua imitazione all'imitazione di Cristo?) (14). Le manifestazioni della religiosità popolare (viste qui senza indulgenza alcuna come soperchierie indotte dall'alto), in particolare quelle più recenti, l'accentuata mariolatria, il rosario, la Via Crucis — sono trattate con la stessa furia iconoclasta che si scarica umanisticamente su quegli elaboratori di cortine fumogene a protezione del 'mondo alla rovescia', che sono gli scolastici e i canonisti. E allora ci si chiede: quali sono i valori sostitutivi che legittimano questa furia?

5. La contropartita di questa distruzione del patrimonio religioso tradizionale è la restaurazione della *simplicitas* del *Christus redivivus*. È la semplice e umana (umanistica!) *philosophia Christi* annunciata e poi disertata da Erasmo e dagli spiriti timidi e delicati che sono vittime costanti dello spirito di compromissione: gli spiriti « mercuriali », condannati qui in figura di Erasmo, il più grande, e quello che porta maggior responsabilità del tradimento (15). Questi hanno lasciato fallire l'opportunità offerta dalla rinascita delle lettere. La

(13) La perversione si è attuata per due vie: *a*) contrabbandando nel Cristianesimo strutture pagane (i santi sono trasposizione degli idoli, cfr. ad es., [57 r]) e *b*) portando il Vecchio Testamento nel Nuovo Testamento (cfr. [48 v]).

(14) Miracolo di Berna, [44 r]; di Orleans, [29 r-v]; miracolo del Carafa a Venezia, [74 r] sg.; contessa di Guastalla e Signore Santa Camilla. [39 v] e sgg.; Santa Caterina, [35 r] e [43 v]; San Francesco e le *Conformitati*, [71 v]; San Giorgio e Michele, [77 r] e sgg.

(15) c. [88 r-v].

nuova cultura, dissipando l'ignoranza « madre di eresie », aveva messo in crisi la classe degli ecclesiastici, riportato in onore la semplicità evangelica. « Quis est enim qui nescit, superioribus saeculis, *dum adhuc dormitarent literae*, Christianos omnes istos ceu dei nepotes aestimasse, eorumque consulta pluris fecisse quam Christi? » (p. 465; cfr. p. 441). « Omnes istos », sono gli uomini dell'apparato ecclesiastico, contro cui Curione invoca cittadini liberi e responsabili, armati della nuova cultura che li porta a Cristo direttamente. Si susseguono metafore della rinascita cristiana: « cum Evangelium huiusmodi consiliis *olim extinctum sit et iam rursus reviviscat* » (p. 465) « postquam Christus cum *suo simplici Evangelio* prodit in luce » (p. 466) « nisi iste bonus Christus nostri misertus tandem *rediisset redivivus* » (p. 468)... La semplicità del Vangelo, spiega pazientemente Pasquino a Marforio in pagine in cui si intravvedono gli echi della polemica antinicodemitica (p. 440-441) « est virtus qua qui praeditus est illud ipsum quod est apud omnes factis ipsis profitetur: non est dissimulator, non est hypocrita, sed in omnibus rebus et negotiis maximo candore maximaque synceritate conspicitur » (p. 440-441). È virtù etica dunque: ma anche dianoetica: è volontà di vederci chiaro, al di là delle « umbrae » delle « personae » delle « larvae » (p. 434, 441) con cui si mascherano le istituzioni parassitarie, e gli uomini di fede incostante, al di là del pregiudizio religioso che accieca (« Nam concepta iamdudum religio me excaecavit », come dice Marforio, p. 436): « vult enim de omnibus rebus *sinceram et exactam notitiam*, non vero fucis et hypocrisi personatam habere » (p. 440); è una virtù intellettuale portata dalla nuova cultura, che permette di affrontare con spirito sicuro tanto la *subtilitas* dei canonisti e dei « Magistri nostri » della vecchia filosofia, quanto i deliri degli agiografi e gli erramenti della superstizione popolare. È poi soprattutto la caratteristica prima del Vangelo, il cui discorso si riduce (p. 466) ai due semplici comandamenti dell'amore di Dio, e dell'amore del prossimo, in conformità ai quali finalmente, « abiectis superstitionibus » « tota vita... coepta est *reformari* » (p. 467). Si noti che il precetto dell'amore del prossimo è espresso qui anche con una di quelle formule da classicista, che dovevano tanto sconcertare, poi, gli ospiti svizzeri di Curione. Domanda Marforio: Quid enim optatius humano generi contingere possit, *quam hominem homini esse deum?* » La frase colpisce per l'audacia della sua *tournure*. Valla aveva scritto nella *Falsa donatio*: « homo homini religioni habendus »; e Plinio il Vecchio, nel II libro della sua *Naturalis historia* (II, 18) uno dei grandi testi del Rniascimento: « Deus est mortali iuvare mortalem ». Plinio, nella terminologia dei teologi riformati era un « epicureo »; il tono della frase di Curione l'avrebbe qualificato per la meno come « pelagiano ».

6. Il disegno del Pasquino è stato abbozzato tra Venezia, Ferrara e Lucca negli anni 1540-42; non abbiamo più copia del *Pasquino in estasi* che il nunzio Mignanelli fece sequestrare con le prediche dell'Ochino a Venezia nel 1543. ma possiamo ragionevolmente conget-

turare che esso corrispondesse alla stesura più breve dei *Pasquillorum tomi duo* (A). Le edizioni ampliate, ginevrina (B1) e basileese (B2), ci fanno assistere ad una accentuazione « ginevrina » del contenuto del testo (ad es. l'inserimento della polemica Farel-Pietro Caroli, o quella contro i decreti della Sorbona) — mentre si ha una nuova iniezione di materiale « veneziano » nella traduzione italiana (C1 e C2) — Venezia è comunque il punto di riferimento costante, quando Curione tenta di proiettare in una struttura politica le semplici premesse religiose indicate sopra. In un mondo in cui i re e i potenti rifiutano di appoggiare il Vangelo, qual'è il dovere della libera repubblica di Venezia? E, più in generale, qual'è il dovere dei potenti?

Dice il Pasquino italiano: « Ho sempre cercato con ogni mio studio di ridur gli huomini dal mal fare al ben fare, et massimamente i Prencipi et signori, i quali hanno hoggidì le orecchie così piene de le voci degli adulatori... che niuna voce se non di sasso, non può più entrarvi dentro » ([3 r]). I politici sono presentati come succubi del potere corruttore della chiesa ([18 r]) e in un attacco ai Principi, che è solo nella redazione italiana, ([30 r-v]) suonano accenti dell'Antinicodemitica di Calvino, quando si dice « essi accettano ben la religion vera Christiana, nel mangiar carne i dì vietati da gli huomini, e ne l'altre comodità de la carne; ma perseguitano, imprigionano e uccidono gli altri che nel mangiare e ne l'altre cose seguono la libertà di Christo et dannano la servitù de l'Antichristo ». Su di loro pesano minaccie apocalittiche: « Essi vogliono combattere contro l'Agnello, ma l'Agnello tutti li vincerà e confonderà »; compresi i preti, che « più ricchi che Creso attendono a trionfare con le meretrici et le ruffiane e i poveri muoion di fame » ([106 v]). Ora sulla terra moltiplicano i roghi contro coloro che combattono per l'onor di Dio e non sanno che « questi huomini vivono nel fuoco e da le lor ceneri rinascono e mltiplicano in infinito » ([32 v]).

Insomma, preti e signori fanno parte dello stesso sistema di prevaricazione, per cui « la maggior parte e poco meno che tutti » ([119 v]) sono in inferno; hanno loro peccati speciali, appunto « peccati da Signori, come *verbi gratia*, non perdonar mai le ingiurie, far vendette, esser cagion de la morte di tante genti per satiar il loro appetito, violar le donne de lor vassalli, punire i buoni, premiar i tristi, sprezzar la vertù, favorire al vitio, e simil'altri *peccadillos* » ([121 r]). E i signori hanno la ben calcolata vigliaccheria dei piccoli potenti, giacché « Per Christo non è chi voglia pur parlare, dubitando di non esser stimato Luterano: *ma per l'Anticristo ogn'un si cava la maschera* contro a i difensori di Christo, chiamandoli heretici e perseguitandoli infino a la morte » ([120 r]); ed anche i grandi, del resto, Carlo, Ferdinando e Francesco di Valese, bruciano i Luterani, e dimenticano che bruciare non è cosa da Principe, ma da tiranno ([69 v]). Quali sarebbero al contrario i doveri dei signori? Pasquino lo dice in un contesto di elogio al re d'Inghilterra. I Cardinali del tetro concilio descritto alla conclusione della visita al cielo papistico

« dubitavano molto che gli altri Prencipi non imitassero questo Re nel torre i beni alle Chiese » ([83 v]). Domanda Marforio: « È egli lecito a farlo? » E Pasquino: « Sì, facendolo per convertirli in miglior uso: anzi i Signori sono tenuti di haver cura, che le entrate de le Chiese a loro sottoposte, sieno dispensate a poveri impotenti, a honeste virginelle da marito, a veri ministri de le vere Chiese e non a frati e preti otiosi nemici de l'Evangelio [...] e la scrittura dice, che chi non lavora non debba mangiare etc... » ([83 v]).

E qui si inserisce l'appello a Venezia, patetico. Si sa che a Venezia « sepeliscono gli huomini vivi... ficcandoli in prigioni come sepolture » ([84 r]): Pasquino qui ha molte difficoltà a convincere il sempre piuttosto remissivo Marforio, della libertà veneziana. « Il legato li condanna. non essi », ([84 r]) si affanna a dire. Ma Marforio ha buon gioco a replicare: « Essi sono signori, e mai non conobbero servitù. e non di meno comportano che un prete forfante nel loro Dominio dia le sententie contro i loro sudditi, et essi sono de le altrui sententie esecutori: non ti pare che questa sia servitù? » Pasquino deve ricorrere alla considerazione-scappatoia consueta: « Tu sai Marforio mio, che da per tutto ci sono e sempre seranno de membri de l'Antichristo e questi sono cagion di simili cose ». Tuttavia egli crede nella saviezza dei reggitori veneziani; essi vorranno evitare (e qui si adombra appena una minaccia) i mali che hanno colpito la Germania, (« gran tumulti, gran seditioni e scandali ») « per il voler perseguitare i fedeli sudditi e huomini di ogni parte da bene ».

E prosegue in chiave parenetica: « Non dubitare: essi havranno ben più riguardo al pubblico che al privato e quando serà bisogno lascieranno tutti questi rispetti e faranno strada a tutta Italia » ([85 r]). Ciononostante, Pasquino deve ammettere che si sono avute abdicazioni di potere gravi, se pur non irreparabili: « Se essi non havessero havuto tanto rispetto a quel tiranno [il Papa], sarebbono già Signori di tutta Italia: il che ancora potrebbe lor succedere, se abbraccieranno l'Evangelio di Giesù Christo dator di tutte le Signorie e di tutti i beni » ([85 r-v]). Questo ci fa pensare a Baldassare Altieri e ai gruppi della nobiltà veneziana che avevano contatti con lui. Quanto a Pasquino. egli crede di sapere che nonostante le apparenze di insensibilità religiosa, l'Italia « non è tutta fuor di senno; il Signore si ha ben guardato sette milia huomini. che non han piegato le ginocchia a Baal » ([93 v]). Più ancora: « ...ci sono ben tante spirituali scole, *benché non si veggano*, che in un tratto tu vederai uscirne tanti Evangelici. ch'el mondo di reo in buono si muterà » ([95 r]). Di queste invisibili conventicole, di cui gli studi recenti vanno riscoprendo i contorni. Venezia dovrebbe farsi portabandiera: potenza per la repubblica. libertà per il Vangelo: in un'ideale Respublica Christiana. di cui la Chiesa sia non più il tarlo. ma l'anima.

L'*aequalitas* che regna nel vero cielo di Cristo. tradotta in termini di organizzazione ecclesiale significa al limite la disparizione degli ecclesiastici come ceto separato. col trasferimento di alcune loro fun-

zioni positive alle diverse professioni, che armonicamente animano la società-chiesa, vista tale che « cum diversa membra habeat, tamen illa varietas in amicabilem quandam unitatem recidebat » - (A. 523) tuttavia, il riassorbimento della funzione ecclesiastica entro il corpo sociale, non viene portato a fondo. A un certo punto Marforio, dinanzi alla critica radicale che Pasquino muove all'ordine ecclesiastico, ha proprio l'impressione che l'amico suggerisca questo; ma Pasquino lo tranquillizza. Ecco il dialogo: « M... mi resta questo scrupolo, se tu vuoi, che ne la Chiesa di Christo ci sia alcun ordine, o alcun sacro officio. P. Io non niego, né biasimo, Marforio, il ministerio de la chiesa, né alcun ordine, *che sia però introdotto dal testimonio del nuovo Testamento...* ». E seguita, citando Paolo sui carismi (*Eph.*, IV, 11-13) e ridefinendo una struttura di amministrazione della parola che comprende Apostoli, Profeti, Evangelisti, Pastori o Vescovi, Dottori (« che nella chiesa insegnano le buone arti, o sacre o non sacre che elle siano »), e non esclude né i magistrati « né gli altri officii de la Repubblica Christiana » ([65 r-v]): tutti assieme collaborano: « acciò che i santi siano confermati e l'opera del ministerio proceda e l'edificio del corpo di Christo vada crescendo, in fino a tanto che ce n'andiamo *tutti* forniti di una istessa fede e cognitione del figliuol di Dio » ([65 r]). (È già la prospettiva di salvezza generale del *De Amplitudine beati regni Dei*).

È chiaro comunque che non c'è posto, nella nuova comunità, per « sacrificatori » e « messanti » e per tutte le varietà elencate *pêle - mêle* a [65 v], secondo il *cliché* stilistico del catalogo, tipico di questa letteratura da Rabelais a Folengo, e cioè: canonici, piovani, cappellani, archidiaconi arcipreti e preposti e primicerii e cantori etc...; né, naturalmente per i frati, « Monachi o Eremiti, Montecatti o vo' dire Manducanti, Agostiniani, Carmelitani, Demonicani, e poi Cerviti, Benebibini, Captusiani » ([21 r]); e tantomeno per le suore. « Celestine, Chiarine, Vestaline, Martirine, Brigidine, Barbarine, Luciane, Mariane, Martane e Puttane ancora » ([34 r]).

Spariscono dunque clero secolare e clero regolare, spariscono gli alibi celesti, i falsi santi: unico avvocato è Cristo, che dice « *Io non darò la gloria mia ad altrui* » ([94 r]). Spariscono naturalmente le immagini dei santi, anzi l'iconoclastia è uno dei fili conduttori del libello. L'aspetto rituale esterno della religione è quasi vanificato: resta la contemplazione delle opere di Dio. Poiché « el cielo narra la gloria di Dio e le opere de le sue mani annuntia il firmamento, donde puoi tu meglio conoscere Dio, da un sasso messo sopra un altare che non può né parlare né giovare in alcuna cosa, o da l'ordine dell'universo? » E prosegue, con colori tipici del lirismo naturalistico rinascimentale: « Ecco, tra gli elementi, prima ei ci mostra la terra con le sue herbe, fiori, frutti, odori, animali di tante sorti, regioni tanto varie et nature e costumi d'huomini tanto diversi: dipoi l'oceano, sparso intorno a la terra e per entro ancora per nostro utile, con tante varietà di pesci; di poi se tu consideri la natura de l'aere e del

fuoco e appresso i moti de pianeti e massimamente del sole e de la luna, così ben ordinati, per le comodità e bisogni de gli huomini, tu sentirai una meraviglia, un diletto, un piacere singolarissimo » ([90 v]).

Noi lasceremo Pasquino-Curione sulla soglia di questo tempio o simulacro naturale, in quest'aura che richiama Francesco d'Assisi e precorre vagamente Campanella; non senza ricordare ancora una volta, che la sua crisi era stata originata dalla constatazione di un drammatico divario tra mondo naturale e mondo umano: ora, la prospettiva del *Christus redivivus*, apre la strada all'utopia della riconciliazione, quando il mondo degli uomini cesserà di essere una testimonianza contro Dio (16).

Albano Biondi

---

(16) Il testo riproduce la comunicazione presentata al *X Convegno di Studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia* (Torre Pellice, 28-29 settembre 1970), mantenendone la forma discorsiva. Desidero ringraziare qui l'amico Antonio Rotondò, al quale devo molto più del fatto di aver richiamato la mia attenzione sulla rilevanza polemica del *Pasquino* di Celio Secondo Curione. Ritengo utile per orientamento del lettore, far seguire alcune indicazioni sul testo del *Pasquino:* esse saranno sviluppate e criticamente motivate nell'edizione che ho in corso di allestimento per il *Corpus Reformatorum Italicorum.*

La vicenda del Pasquino di C. S. Curione (accantonando la questione di un primo Pasquino italiano, di cui fa testimonianza la lettera di Fabio Mignanelli del 1° febbraio 1543 e la proibizione nel primo editto in materia di stampa emanato dalla Inquisizione il 12 luglio 1543) si delinea per noi attraverso le seguenti edizioni, due in latino, due in italiano:

A) *Pasquillus extaticus et Marphorius.* pp. 427-529 dei *Pasquillorum tomi duo* s.l. e d., ma Basilea, 1544.

B 1) *Pasquillus ecstaticus, non ille prior sed totus plane alter, auctus et expolitus: cum aliquot aliis sanctis pariter et lepidis Dialogis Caelii Secundi Curionis.* Ginevra, Girard 1544.

B 2) *Caelii Secundi Curionis Pasquillus ecstaticus una cum aliis etiam aliquot sanctis pariter et lepidis dialogis, quibus praecipue religionis nostrae Capita elegantissima explicantur. Omnia quam unquam antea tum auctiora, tum emendatiora...* s.l. e d.

C 1) *Pasquino in estasi nuovo, e molto più pieno ch'el primo. in sieme c'ol viaggio de l'inferno. Aggiunte le propositioni del medesimi da disputare nel Concilio di Trento* e. [272].

C 2) *Pasquino in estasi Nuovo e molto più pieno, ch'el primo, insieme co'l viaggio de ll'Inferno etc.*

Il testo si arricchisce, fiancheggiando la cronaca, di edizione in edizione. Si dà il caso che B 1 e B 2 danno quello che promettono nel frontespizio. Il *Pasquillus* di Girard è davvero *totus plane alter* rispetto a quello dei *Pasquillorum tomi duo*, perché pur nel rispetto dell'idea originaria, il materiale architettonico, più ricco, è ridistribuito secondo una nuova strategia: e B 2 arricchisce, ma soprattutto corregge la forma in direzione di una latinità meno *goliardica* o *huttenica* e più *ciceroniana.*

C 1 introduce un'addizione sostanziale: quella del viaggio in inferno: C 2 riproduce C 1 eliminandone gli errori, con una particolare attenzione alla stabilità ortografica.

È chiaro che, per un *pamphlet* di battagliera propaganda, come è essenzialmente il nostro, aggiunte ed omissioni sono di pari interesse (non dirò tutte) tanto per il filologo che deve curare l'edizione critica che per lo storico. In una esposizione a carattere generale come la presente, mi sono limitato a presentare il blocco di discorso comune alle varie stesure, citando ora il latino di A., ora l'italiano di C 1.

«Ortodossia» ed «eresia» in Bartolomeo Fonzio

« E però intendo che questo si debba fuggire come maggior male tenendo più conto dell'onore e dell'anima appresso a Dio, vero e giusto giudice, che di questa misera vita, come vuole il dovere... E si degneranno perdonarmi se, dove si tratta del bene dell'anima, io mostro tener più conto di lui che può rovinare affatto il corpo e l'anima, che di quelli che non possono essere severi o incrudelire se non nel corpo... al Signore Iddio le raccomando, il quale... dia fortezza a me a sopportare con gloria sua e salvezza dell'anima mia questa croce » (Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio. Processi*, b. 18).

L'arrivo a Basilea nella Pasqua del 1533, tappa di un lungo viaggio intrapreso nella primavera dello stesso anno dedicato alla visita delle chiese svizzere e dell'Oberland, immerse Butzer e il Fonzio nel vivo di una movimentata polemica (1). Uno spagnolo, infatti, di nome Cristobal de la Torre, aveva cercato di aizzare i cittadini e si era opposto all'editto del magistrato della città. Interrogato sulle ragioni che lo avevano spinto ad un simile comportamento, aveva risposto: « Spiritus... iussit ». L'affermazione suscitò scalpore, considerato anche il suo carattere generico e vagamente spiritualista; forse, come gli viene prontamente ribattuto, faceva riferimento a qualche preciso passo scritturale, probabilmente di Geremia o, tutt'al più, di qualche altro profeta. Ma lo spagnolo incalza. Giammai dai profeti dell'Antico Testamento, ma dalle parole del Vangelo, « quibus frater fratrem errantem monere iubetur, hunc spiritum concepi ». Le sue parole sconcertano, anche perché sottintendono, in nome del Vangelo, un rifiuto netto delle leggi, delle magistrature, cioè di tutto quel complesso articolato che costituisce una società, uno stato, lo forma e sostiene. È lo « spirito » del Vangelo, cioè lo spirito di Cristo! Pareva quasi, ai suoi ascoltatori, una contrapposizione netta ed implacabile fra Cri-

(1) Per una ricostruzione della vita del Fonzio, comprendente il periodo che intercorre fra il 1530 e il 1533, anche se, talvolta, ricche di imprecisioni, fondamentali restano le pagine di J. V. Pollet. *Martin Bucer. Études sur la correspondance.* II, Paris 1962, pag. 468-487. La disputa è riportata da G. Cousin. *Narrationum sylva.* Basel 1567, pag. 568-569.

sto, con la purezza del suo messaggio, e il « mondo », vale a dire loro stessi, carichi, anzi sommersi dai compromessi; in una parola, Cristo e il regno di Satana. A questo punto, venne chiesto l'aiuto di Butzer e di Fonzio (« hospitibus Argentoratensibus »), « ut hispanus rursum audiretur ». Si accese una lunga discussione (« prolixe responsum est a Bucero et Italo ») del cui esatto contenuto, tuttavia, non abbiamo notizia. Fu, però, una schermaglia nella quale i due amici si gettarono vivacemente: Butzer, dal canto suo, in quanto vi fiutava uno spiritualista acceso; Fonzio, perché sentiva, nella sostanza delle parole dello spagnolo, echi e pensieri a lui cari, che da tempo, fra cocenti contraddizioni, andava approfondendo. Cristobal, per un momento, si sente in pericolo (« longe iam impar »), e passa dalle asserzioni violente e sferzanti alle ammonizioni (« monebat magis quam coarguebat »); a loro volta, coloro che prima erano attaccati, quasi messi in minoranza, ora prendono forza, sono loro, facendo leva su tutta la propria cultura patristica e scritturale, ad ammonire e sentenziare (« monent hominem »), « ut potius qualem antehac opinati sunt, esse pergeret, quam patronum causae ageret; cui certae tuendae ipse non sufficiat. Ille refert, non prius se monita recepturum quam eos resipuisse et romanae ecclesiae reconciliatos videret ». La discussione, ormai, assume concitazione, toni forti, diviene un « caso » nella vita cittadina. L'ora del pranzo riesce a fermarla per poco tempo; mentre la folla s'infittisce, incuriosita, bramosa di seguire battuta per battuta una polemica che toccava argomenti centrali della vita religiosa e cittadina (« plus centum spectatores »), e che non assumeva mai toni aspri, d'invettiva tagliente e caricaturale, ma restava sul piano della dialettica dotta, tutta argomentazioni e citazioni, arguzie, sillogismi, alle quali le città d'oltr'Alpe, sia della Svizzera che della Germania, erano ormai avvezze, e che richiamavano le analoghe dispute di Lutero con Eck a Lipsia, fra uomini, in fondo, che sulle carte della Bibbia e del Vangelo si erano consunti, alla ricerca di una nuova verità, di una religione sempre più « pura » e profonda. Ma è in questa seconda fase del dibattito che il Fonzio (l'« italus ») prende il sopravvento, avvince risolutamente l'uditorio (« sane perplacuit »), lo trascina con la sua oratoria pacata, serena, umanisticamente perfetta, tutta cose, citazioni, riferimenti puntuali (« disserebat oratione sedata, verbis pure latinis, eruditione »). E non solo quel centinaio di ascoltatori, che avevano pure il gusto dell'eloquio dotto ed elegante, ma lo stesso Cristobal, Butzer e quanti, nel loro viaggio, li avevano accompagnati (« non hispanum solum superabat, sed etiam inter suos praeminere videbatur »). Lo spagnolo, tuttavia, non desidera ascoltare ragioni, giungere ad un compromesso. Anzi, di fronte all'incalzare del Fonzio si irrigidisce. Alla fin fine, afferma, ho detto solo ciò che mi suggeriva la carità, non altro; se ritenete le mie argomentazioni valide, fatene conto; diversamente « semel meo defunctus sum officio ». Già alcuni senatori si erano allontanati, stanchi, ed uno di essi era sbottato: « Satis (inquit) temporis iam datum est hispano; est aliud quod agatur ». Ma lo spagnolo di rincalzo: « Abeamus, haec

est gloria mea. Et cum dicto surgens, dexter lictori ambulavit in diversorium suum, nempe carcerem, rursus (ut audio) urbe pellendus. Id quod postridie factum est. Quo vero deinde pervenerit, incertum est ». L'episodio, tuttavia, aveva messo a rumore l'intera città, particolarmente per quell'italiano sconosciuto che accompagnava il Butzer, e il cui fascino non aveva mancato di colpire, anzi trascinare nel vortice di una discussione dotta; ammirazione e stupore che invadono lo stesso cronista che, sospinto dalla curiosità, si era nascosto fra la folla, uno dei tanti (« me quoque ei turbae immisceo »).

Quando il Fonzio, infatti, verso la fine del 1530, giunge ad Augusta è un « italus » sconosciuto, uno dei tanti che si dirigevano oltr'Alpe o per commerci, o attratti dal nuovo fermento religioso (2). Pur tuttavia, non vi giungeva sprovvisto, disorientato. La sua formazione culturale era vasta; lettore dei classici, sui quali si era formato un gusto raffinato dell'esposizione e del periodare, le sue preferenze, l'animo stesso, lo avevano portato allo studio ed alla meditazione di S. Agostino, quell'autore che, di solito, non mancava nelle librerie del patriziato veneziano, e che sarà presente, in forma notevole, nelle pagine del Sarpi e nei pensieri di Nicolò Contarini (3). Fu Agostino a schiudergli dinanzi gli orizzonti, i grandi problemi del peccato e della grazia, in una Venezia che risentiva, fin nelle intime fibra, le risonanze del grande movimento luterano, e nella quale i libri, gli opuscoli, i libelli che circolavano in Germania trovavano immediata diffusione. Fu, infatti, un'audace lettura di S. Agostino, l'anno precedente, a metterlo sotto accusa, a far suscitare dubbi sulla sua ortodossia. Il suo viaggio, o la sua fuga, come egli stesso ebbe poi a dichiarare al Sailer, hanno, quale movente, già questa rottura con una tradizione di ortodossia e di ordine, alla cui base stanno tre componenti: un S. Agostino interpretato, e chiarito, dalle proposte luterane, ed il senso di una chiesa da rinnovarsi, che tormentava figure della statura di un Gasparo Contarini; in fondo, prodotto pure lui, il monaco francescano, della « melancolia », dell'irrequietudine che muoveva molti patrizi veneziani e molti uomini di cultura dei primi decenni del Cinquecento (4). È questa irrequietezza religiosa e cultu-

(2) Pollet, *Martin Bucer*, pag. 469.

(3) Manca uno studio accurato, fondato sopra uno spoglio sistematico ed analitico dei testamenti, dei cataloghi, dei libri prodotti dalle singole tipografie, ecc., sulla diffusione delle opere di S. Agostino a Venezia, attraverso il quale poter cogliere un momento importante della spiritualità e della cultura del patriziato veneziano, ricostruirne, nei casi in cui si verifica, l'eterodossia. Gli unici, illuminanti cenni, si trovano in G. Cozzi, *Il doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma 1958, pag. 224, cfr. P. Sarpi, *Opere*, a c. di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli 1969. Utile, ancora, il riferimento alla presenza, nella biblioteca del Donà, delle opere dei Padri della Chiesa, in F. Seneca, *Il doge Leonardo Donà. La sua vita e la sua preparazione politica prima del dogado*, Padova 1959, pag. 35.

(4) Vedi, per i molteplici spunti che suscitano, le belle pagine di G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa: il « De officio viri boni ac probi episcopi » di Gasparo Contarini*, « Studi veneziani », XI (1969), pag. 75-189. Cfr., inoltre, I. Cervelli, *Storiografia e problemi intorno alla vita religiosa e spirituale a Venezia nella*

rale, questo senso del provvisorio e del caduco di ogni idea e dottrina che non fosse la viva voce del Vangelo e delle Scritture, a costituire la molla psicologica della sua personalità, l'elemento che dominò la sua vita, la plasmò. Con questo animo, curioso e timido, di sperimentare le nuove realtà confessionali, oltre che di portare la concordia e la pace fra le confessioni, entrò nella vita di Augusta.

Non fu, per lui, un soggiorno facile. La città era prevalentemente luterana; un luteranesimo reclutato, in prevalenza, fra l'*élite*, la quale, sola, era in grado di capire e parlare l'italiano. Quindi, per lui che in Venezia aveva sempre cercato il contatto con la gente semplice, il popolo minuto, e che proprio per questo contatto mirante a divulgare un'idea diversa della chiesa e della dottrina, aveva corso il pericolo di un processo inquisitoriale, fu una grave limitazione, costretto a frequentare soltanto un ristretto cerchio elevato di mercanti e di intellettuali. Ambiente, inoltre, pervaso da inimicizie e contrasti, da odi personali. Tuttavia, i suoi primi contatti destarono simpatia. Nella sua persona si vide il monaco francescano, scacciato da Venezia, ma accompagnato da credenziali sicure sull'onestà della sua vita (« egregiis honestae vitae testimoniis »), perseguitato dalla insaziabile e spietata tirannide papale (« insanabili sua tyrannide »), ma nobile d'animo e bramoso di approfondire la verità del Vangelo (« Venetus noster integer, candidus, doctus, etsi uspiam alius, vere pius ») (5). Soprattutto il fatto di essere stato già oggetto di persecuzione, e di avere osato opporsi pubblicamente ai dogmi ed alla dottrina ufficiale della Chiesa cattolica, lo poneva in una luce affascinante, attraente. Il soggiorno in Augusta gli fu, d'altra parte, molto importante culturalmente. Studia, e approfondisce sistematicamente, le opere di Zwingli, del quale, le latine, erano già divulgate pure nell'Italia del Nord, ed a Venezia stessa (« omnia ferme Zwingliana diligentissime legit »); del Butzer medita il Salterio e, nel contempo, si dedica allo studio dell'ebraico, sia per una più accurata lettura della Bibbia, lettura che gliela rendesse nella sua integrità, e nella sua forza, sia per avvicinare e seguire la letteratura magico-astrologica che, vigorosa, circolava da Strasburgo alla Germania (6). Accanto a questa attività di scavo filologico e di curiosità intellettuale, vi sono pure i suoi primi tentativi di predicare in italiano su invito del Consiglio cittadino (fra i suoi ascoltatori vi è Antonio Fugger (7)); se-

---

prima metà del '500, « Studi veneziani », VIII (1966), pag. 447-476, e D. Cantimori, *Conversando di storia*, Bari 1967, pag. 60-61.

(5) A.S.T. (*Archives du Chapitre Saint-Thomas de Strasbourg*). *Epistolae ad historiam ecclesisticam IV G.*, 157, n. 158: lettera del Sailer al Butzer del 10 settembre 1531.

(6) Pollet, *Martin Bucer*, pag. 469. Riguardo alla diffusione della letteratura magico-astrologica in Europa, vedi C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino 1970, pag. 29-43 e *passim*: sugli interessi zwingliani del Fonzio, cfr. la lettera del Sailler al Butzer (10 settembre 1531) in A.S.T. *Epistolae ad historiam ecclesiasticam IV G.*, 157, n. 158.

(7) A.S.T., *Epistolae ad historiam ecclesiasticam IV G.*, 157, n. 158 e 161 (lettere del 10 settembre e 16 ottobre 1531), e Pollet, *Martin Bucer*, pag. 469.

guono l'esposizione della lettera di S. Paolo ai Romani, e, forse, fin da qui, in Augusta, i suoi primi rapporti col Wolfhart. Ma ad Augusta, anche se ricca di rapporti e scambi culturali e commerciali con Venezia, non riesce ad inserirsi; ne resta fuori psicologicamente, colpito, ed atterrito al tempo stesso, dalle lotte, dalle rivalità religiose. È un quadro di fratture e di tensioni quello che gli si para davanti, contrario a quell'ideale di unità fra le chiese, e di armonia, che era pure stata, in parte, la molla della sua partenza dall'Italia, e da Venezia in particolare. Ideale, il suo, utopistico, e che non teneva conto dei fattori politici e sociali che soggiacevano alle divisioni, in particolare dopo la grande crisi suscitata dalla guerra dei contadini. Attraverso Sailer, tuttavia, ha modo di scambiare opinioni e idee su questo specifico problema col Butzer, che gli apre l'animo all'amicizia e ai suoi pensieri. Ne nasce una corrispondenza, di cui ci sono arrivate poche lettere, fondamentale, d'altra parte, per seguire il dramma psicologico e religioso del Fonzio, la scelta, cioè, che diviene, in lui, contraddizione lancinante, fra la « dottrina », la disputa teologica sul Vangelo, che porta alla divisione e alla lotta, e la voce diretta, reale, dirompente del Vangelo stesso.

Già la prima lettera, del novembre 1531 (8), è carica di queste domande e preoccupazioni. Augusta, gli scrive, è divisa sul problema dell'eucarestia, sul quale esiste un profondo dissidio. Ciò lo ha molto colpito e amareggiato, fin dal suo primo arrivo, « ut peregrinus ». nella città: « Dici non potest — soggiunge — quam egre tulerim huiusce ecclesiae tam amarulentam discordiam circa rem sacramentariam, ut vix unius corporis membra videri possent aut eiusdem magistri Christi discipuli, qui ita inter se digladiarentur de symbolo christianae charitatis, ut nullum in se locum relinquerent charitati ». Ma non soltanto lo avevano colpito tali dissidi, che parevano altrettante dilacerazioni del corpo stesso di Cristo, quanto il contrapporsi sterile e vacuo dei sofismi (« sophistarum more verbis contenderent »). il suscitare problemi vani (« stultas quaestiones excitarent »), l'affidarsi stolto e saccente alla forza della ragione e il dimenticare, invece, l'intuito, e l'acutezza, che soltanto la fede può offrire (« et humanis ratiocinationibus vellent asserere, quod fide percipiendum nemo sanae mentis dubitaret »). Scorgeva, gli sottolineava, una strana lotta fra Vangelo e giuochi intellettuali, all'interno di uomini che, al contrario, del Vangelo dovevano fare il loro baluardo e la loro forza. Cosa erano « haec verborum monstra sophistica, localiter, realiter. spiritualiter. sacramentaliter, personaliter », se non un'offesa verso Dio e la sua parola? A tanto sottile disquisire, distinguere, inventare vocaboli nuovi, la risposta al problema gli pareva semplice, lineare. Non è forse detto nelle Scritture che Dio riempie il cielo e la terra? Mistero, certo incomprensibile alla mente umana, ma chiaro se con-

(8) A.S.T., *Epistolae ad historiam ecclesiasticam III G.*. 156, n. 329. pag.785-788. Cfr. anche la copia in *Col. lat.. cl. XIV. 201 (4255) della* Biblioteca nazionale marciana di Venezia.

siderato agli occhi della fede (« obsequio, tamen, fidei est comprehendendum »). Altrettanto, Cristo riempie ogni luogo, ogni zona recondita del creato; perciò è misteriosamente presente nell'eucarestia allo stesso modo della sua presenza nel mondo. Bisogna cessare di giocare su questa verità fondamentale; anzi, educare il popolo ad essa, e al suo uso, « dies noctesque ». Purtroppo, continua, « placuit plerisque ostentare ingenium, et nugari (alieno quoque incommodo), non pauca, pro sua libidine, scripturis ad humanas ratiocinationes detortis. Nec mirum si tantae temeritatis aliquando meritas poenas darent, qui, qum cognovissent Christum simplici scripturarum observatione, et hunc crucifixum; enim, sicut Christum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis ut, haud difficulter, plerique alii tragediae huiusce tantum spectatores dividicarint, cuius spiritus hac in re eucharistiae tractanda filii essent ». Che costoro, secondo le parole evangeliche, si appendano una macina al collo, e si gettano nelle profondità del mare, piuttosto di continuare a dare scandalo. Ne viene a nuocere la stessa pace cristiana e concordia fra le chiese (« christianae pacis et concordiae »), di cui si sente « avidissimus ». Frenare l'ampliarsi di queste spaccature, potrebbe essere uno strumento atto pure ad arginare l'avanzarsi dell'« Anticristo ».

La lettera era tutta una confessione del suo stato d'animo al Butzer, inquieto e sbalordito, desideroso, vivamente, dell'unità. A che cosa serviva tanto strepito, tanto discorrere, tanto discutere e vaneggiare? Lo scontro, la diatriba teologica lo turbava, gli appariva del tutto inutile, un vuoto discutere su problemi che la fede semplice, fondata sulla lettura delle Scritture, e accompagnata dalla carità, poteva risolvere. Col Butzer si era messo a nudo, coraggiosamente, e con una vena di profondo scetticismo. E gli chiedeva collaborazione ed aiuto, in quanto lui, semplice « peregrinus », avrebbe ben poco potuto contro quell'ondata di acute lotte che attraversava la Germania di Lutero; anzi, un suo intervento diretto nella vita di Augusta. La risposta del Butzer giunse affettuosa e sincera (9). Si, la gloria e l'onore sono di Dio, ed a lui dovuti; mentre la « discordia » non è altro che opera di Satana. Le discordie, purtroppo, esistono, travagliano le nuove chiese. L'importante sta nel non lasciarsi trascinare, farsi portare dalla disperazione, ma lavorare affinché queste cessino, e sia possibile una « aedificatio ecclesiarum »; perché, « qui Christi sunt, unum sunt ». Butzer, tuttavia, era assai vago; sottolineava semplicemente un generico accordo, ma non si impegnava in una discussione più aperta ed articolata, forse perché era troppo ardito quell'insistente ritornare dell'amico al semplice Vangelo, fuori completamente dalle dottrine e dai sillogismi.

Al Fonzio il soggiorno in Augusta diviene, tuttavia, vieppiù pesante. In fondo, è uno straniero, per di più un monaco che non pote-

(9) *Cod. lat., cl. XIV, 201 (4255)*, f. 189 v. della Biblioteca nazionale marciana di Venezia. Precisava, fra i vari problemi teologici: « Sed, ut mones, incumbendum est, ut quicquid huiusmodi Sathan discordiae excitat, nos, freti spiritu Christi, sopiamus ».

va inserirsi in gruppi sociali determinati; se lo si ascoltava durante i sermoni, era solo per la curiosità che suscitava la sua predicazione dotta ed elegante, e per il fatto che denotava distinzione, caratterizzava socialmente partecipare a sermoni pronunciati da un « italus ». Nel frattempo, come appare dalla sua corrispondenza col veneziano Girolamo Marcello (10), non manca di gettare la sua curiosità sulle istituzioni pubbliche d'oltr'Alpe, per dare una spiegazione più articolata al problema, centrale in questo momento della sua vita, delle discordie e lotte religiose. A tale confusione, confida all'amico, scorge un contributo nelle stesse istituzioni elvetiche, « cioè per essere questa terra democratia, cioè governo de' populo da 100 anni vel circa in qua; imperoché inanti era sempre governata per nobeli et potenti »; poi il popolo si era ribellato, ed allora venne stabilito che « il populo con quelle famiglie de' potenti et nobili governasse, le qualle volessero lasciata la mercantia et ogni altro exercitio darsi *solum* al governo publico ». La mutevolezza, le possibilità continue di cambiamento nella nomina dei borgomastri, perfino non omogenea, sul piano della scelta religiosa (possono coesistere, pur fra difficoltà, luterani con zwingliani o cattolici), gli offre la percezione dell'insicurezza e dell'instabilità continua di un governo che non può porsi come mediatore nei conflitti religiosi. Anche per questo i suoi sforzi volti « a componere tanta divisione, la qualle ad ogni modo è incredibile », sono ardui e difficili. Non tocca l'onestà di questi dirigenti, la loro dirittura nel governo del denaro pubblico, quanto l'impossibilità del raggiungimento, attraverso essi, di un accordo religioso. Le lettere all'amico veneziano sono piene degli avvenimenti europei, delle lacerazioni continue, dei falliti accordi, della « logomachia » che attanaglia tutti, e luterani e zwingliani. Sono le cose più intime ed amare, quelle analisi di cui rifiuta di far partecipe lo stesso Butzer, al quale indirizza soltanto la secchezza dell'argomentazione dottrinale e teologica. Avverte di essere al centro di una grande bufera che coinvolge le masse, in particolare quelle contadine, al pari degli stati, s'innesta nella politica e nella religione dell'Europa; ma che in tale violento turbinare ben poco può la sua opera di pacificazione. Il quadro gli appare, anzi, di giorno in giorno, più impregnato dal tarlo della teologia, che divide e seziona in profondità, più che unire.

Ed è in un ulteriore tentativo di recare un contributo al suo ideale unitario che nel luglio del 1532 lascia Augusta per partecipare attivamente, in Strasburgo, all'attività, ed ai dibattiti, dei circoli legati al Butzer. Ma anche qui rivive quella continua insoddisfazione spirituale e religiosa che attraversa, permea, la sua vita, e che lo pone nel rango degli idealisti o, meglio, degli utopisti (11). Strasburgo non è

---

(10) *Ibidem*, f. 187r.-188r. Particolarmente importante, per la ricchezza di notizie che offre, la lettera del 6 giugno 1532, *Ibidem*, f. 181r.-183r.

(11) Sull'ambiente strasburghese importanti le pagine di C. Ginzburg, *Il nicodemismo*, partic. pag. 85-112; qualche indicazione, sebbene sommaria, in Pollet, *Martin Bucer*, pag. 472-473.

la città socialmente chiusa alla stregua di come si presentava Augusta. Era un vivo centro di idee, di « sette » e gruppi disparati, una città ricca di fermenti culturali e religiosi dove avevano operato, ed operavano, oltre a Butzer e Capitone, un Brunfels ed uno Schwenckfeld. Vi aleggiava uno spirito europeo; anabattisti, spiritualisti, diffusori della letteratura magico-astrologica o vi dimoravano regolarmente, oppure ne facevano un luogo di passaggio. Fonzio s'immerge in questo vortice esaltante, durante il breve spazio di un anno, dal luglio 1532 all'ottobre 1533. Purtroppo, allo stato attuale della documentazione, non ci è possibile seguire, momento per momento, le sue letture, i suoi incontri; tuttavia, un punto balza fermo, sicuro, cioè la sua simpatia, anzi profonda amicizia verso Schwenckfeld, amicizia intellettuale che inciderà negativamente nel suo legame con Butzer. Infatti, appena rientrato a Strasburgo dopo il lungo viaggio presso le chiese svizzere e dell'Oberland compiuto a fianco di Butzer, viaggio che lo aveva fatto fermare a Basilea presso il Sailer, per intervento soprattutto di Butzer e Capitone la città attraversa una profonda svolta; in quanto nel sinodo del giugno del 1533 si verificò una netta chiusura verso tutti i fermenti nuovi che fino allora avevano costituito l'« humus » cittadino, in particolare contro gli anabattisti e contro Schwenckfeld. Vi fu tutta una diaspora. Schwenckfeld stesso abbandonò la città per Augusta. Tale avvenimento ebbe un enorme peso sul Fonzio. Già contrasti dottrinali erano sorti col Butzer, ma erano rimasti nel rango di una semplice discussione teologica; tuttavia, questa nuova intransigenza lo aveva profondamente colpito. Tanto più, in quanto veniva dall'uomo che pochi mesi prima gli aveva parlato di concordia e di « aedificatio ecclesiarum » (12), e con il quale, per questo preciso obbiettivo, aveva compiuto il lungo viaggio della recente primavera. Anche questa possibilità, questa speranza veniva a cadere. Pure lui, il Butzer che aveva incoraggiato l'unità, era trascinato da quella chiusura teologica che nel Fonzio diveniva, automaticamente, presunzione, tradimento del Vangelo stesso, «fallacia mentis», peccato.

Le due lettere, l'una del novembre, l'altra del dicembre 1533 al Butzer, risentono di questa nuova situazione psicologica; il linguaggio si fa sottilmente ironico, con punte di amarezza. Qualcosa di profondo, in cui aveva ciecamente creduto, sta per mutare nella sua vita; si avvicina una svolta. Sono lettere che scrive quando, ormai, è in cammino nuovamente per Venezia, stanco e disilluso, e dopo un preciso rifiuto, per giustificare il quale aveva fatto balenare una vicina possibilità di matrimonio, di fermarsi come lettore a Strasburgo. La lettera del novembre, infatti (13), è scritta da Augusta, dove ha soggiornato, con Schwenckfeld, in casa di Wolfhart. D'altra parte, pochi giorni prima, attraverso Pforzheim, si è fermato ad Esslingen. Qui

(12) Pollet, *Martin Bucer*, pag. 473. A tal proposito, significativa è la lettera del Butzer al Blaurer del 3 marzo 1534 riportata dal Pollet, pag. 473: « De illa sua quaestione saepissime promisi: tantum non adeo necessariam facia suam sententiam, ut sine ea non possit peccatum et Christus cognosci, me ipsi nunquam obstrepiturum ».

(13) A.S.T., *Epistolae ad historiam ecclesiasticam III G.*, 156. n. 332, pag. 793-796.

ha potuto fare conoscenza del « minister ». insieme al quale ha commentato a lungo la situazione europea. Uomo, gli è apparso, non « ineruditus et pius », ma, e tiene a sottolinearlo quasi in polemica, tutto teso « ad pacem ecclesiarum tum sartiendam tum fovendam ». Incontro che lo ha colpito, al quale quasi non vuol credere; e glielo pone all'attenzione, alla stregua di una amichevole provocazione. Ma sarà la lettera del dicembre, sempre da Augusta (14), quella che gli fornirà l'occasione di un ripensamento ironico, definitivo, ormai, verso la sua breve esperienza strasburghese. È una lettera in cui Fonzio cerca ancora un'apertura umana, pur cosciente di un contrasto difficilmente componibile.

È stanco; a causa del lungo cavalcare l'ernia, male che lo aveva fatto soffrire già più volte in precedenza, lo tormenta oltremodo. Gli è difficile perfino camminare. Il breve soggiorno, a cui è costretto, lo ha fatto ripiombare nella vita opulenta di Augusta, ove i pranzi e le cene sono lauti e pesanti (« sumptuosa eorum prandia, et lautissimas caenas »). D'altra parte Augusta gli fa risuonare nella mente il dolce nome di Venezia. Gli uomini, continua, possono essere piccoli e meschini; la loro incapacità può riflettersi nel corpo, oltre che nelle azioni; possono anche dimenticare, per un momento di stoltezza, la parola di Dio. Ora, sono l'Italia e Venezia a chiamarlo; in questo momento esse sono la parola di Dio. Non può perdere tempo, ormai; deve obbedire a Dio, alla sua chiamata. Non può rivolgersi indietro, e guardare ad un passato ormai chiuso, lontano. Dio è la sua forza; la sua parola, il Vangelo. Se lo chiama, come ora, quando lo chiama, deve obbedire, all'istante. Non gli è lecito seguire comandi, o parole, umani. Ad Augusta ha potuto rivedere Schwenckfeld, ove abita e parla, quello Schwenckfeld censurato a Strasburgo come « hominem... blasphemum ». La sua opinione su di lui, tuttavia, è diversa. Schwenckfeld non è quell'uomo improbo che è stato descritto: « Ego (si nemini facile detrahendum est) non invenio — scrive — praeter solidam pietatem et eruditionem in homine quod damnem aut amplecter. Utrum faciam? Certe eruditam pietatem et piam eruditionem in quolibet exosculari possum, detestari non possum ». Le posizioni assunte nel sinodo da te e Capitone sono poco chiare, costituiscono un autentico « chaos ». Ma cosa volete, aggiunge con ironia, da lui? Come lo volete?: « quemnam velitis esse hunc hominem, bipedem an quadrupedem, hominem an bestiam, iudaeum an graecum, demum pium an impium ». Queste parole, gli dice, se non venissero da un amico ti parrebbero piene di aculei, offensive. Purtroppo, si è caduti nello stesso errore dei luterani; errore assurdo: « nunc angelum lucis faciamus, nunc tenebrarum pro libidine nostra ». Il grande male delle fratture è, appunto, dovuto a tale presunzione della mente, che rende l'uomo duro e intollerante. In fondo, è un grande male, che può diventare irrimediabile, demolire con una mano ciò che l'altra costruisce (« altera manu aedificet, demoliatur altera ». Non ci si

(14) A.S.T., *Epistolae ad historiam ecclesiasticam III G.*, 156, n. 333. pag. 797-803.

deve mai erigere a giudice del proprio vicino; l'uomo vecchio, infatti, lo portiamo addosso, nella nostra vita, breve o lunga che sia, mentre quello nuovo difficilmente prende un totale sopravvento: « Nemo nostrum est qui veterem hominem ita exuerit, ut non satis, proh dolor!, adhuc humanitatis in seipso experiatur ». Lo invita, perciò, a ritornare su se stesso, sulle sue ultime decisioni, gravi. Glielo dice da amico, sinceramente.

Sente il bisogno di chiudere la lettera con una attestazione di amicizia, pur dopo le parole scritte: « De meo in te animo non est quod dubites. Scio quid sit adulari, sed amico non soleo. Cum hoste vero apertius etiam quam tecum ago, sed non amicius. Utinam non multos haberetis adulatores qui columnae ecclesiae istic esse videmini, aut minus illis crederetis. Non dubito quin omnia apud vos integriora essent, et simul apud alios quibus vos splendore nominis vestri praelucetis ». Nella chiusa, infine, provava il bisogno di un saluto esteso a tutto il gruppo butzeriano, accompagnato da un ringraziamento che, ormai, sentiva ultimo. La lettera, di per sé, denunciava una rottura col Butzer e con Strasburgo, pur inframmezzata da parole di amicizia e di rispetto. Fonzio, nel profondo del cuore, sentiva l'amico lontano da Dio; e, contemporaneamente, si trovava disilluso: « Quidni? — gli aveva detto all'inizio della lettera — Satius est stultitiam nostram agnoscamus quam deprecemur. Praesertim quum asininae auriculae tam longae sint ut commode nequeant occultari. Non semper miseri erimus, si nos ineptissimos, stultissimos in rebus nostris, sine Deo, curandis consideraverimus et fuerimus professi. Vide insignem stultitiam, aut (si mavis) insaniam ». Il caso di Schwenckfeld era stato emblematico; l'inquisizione, come organizzazione coercitiva, non è soltanto un aspetto del regno dell'Anticristo, cioè il papato, ma si annida ovunque. Più che una consonanza diretta di idee e di programmi, il legame con Schwenckfeld aveva significato il rifiuto della « logomachia » in nome del Vangelo. In una parola, il motivo della pace religiosa, della concordia e dell'unità hanno ripreso il sopravvento: la disunione, la battaglia frontale, le separazioni continue non erano tutto ciò se non un prodotto della « fallacia mentis »? Di quei sofismi vuoti che antepongono la « libido mentis » personale alla chiamata del Vangelo?

* * *

Il suo ritorno a Venezia, da Augusta, avviene quando ormai nel processo del suo pensiero è avvenuto un distacco, che non sarà colmato da un fugace ritorno a Strasburgo nel 1535 e nel 1542, con la realtà religiosa d'oltr'Alpe, e l'acquisizione della necessità, urgente, sconvolgente nella sua immediatezza, di predicare un nuovo volto del Cristo, il Cristo semplice dei poveri e degli umili; un Cristo, quindi, reale, umano, che parlasse al *populus* con parole di bontà e di giustizia. Questa partenza segna un'autentica svolta nella vita del Fonzio. Se ne rendevano profondamente conto quei circoli, quegli ambienti con i quali fino a quel momento aveva vissuto ed aveva dibat-

tuto i suoi problemi. L'immagine dell'« italus » tormentato, ma affascinante, di quel « peregrinus » che era giunto da Venezia per una grande opera di pacificazione fra le chiese d'oltr'Alpe, trascinato da un sogno bello, ma irrealizzabile nella cruda realtà, subisce una trasformazione radicale. Se ne possono ricostruire le fasi. Ancora nell'aprile del 1532, in una lettera al Bullinger, Ritter raccontava vivacemente il suo incontro con lui e il Butzer. All'inizio resta sbalordito (15); non conosce né il Butzer né il Fonzio (« primo aspectu cognoscere non potui »). Sarà la conversazione brillante ed acuta a fargli rammentare il nome, e l'aspetto, del Butzer (« verum dum commendaremur simul de furiosis Lutheri epistolis et ipse Lutherum nonnihil excusare studebat, auspicio accessit ispum esse Bucerum »). Lo accompagna un uomo assai colto e penetrante, il Fonzio (« habentem comitem... Bartholomaeum venetum doctissimum et disertissimum virum »). Lo mettono al corrente del loro lungo viaggio di pacificazione (fra l'altro assumono informazioni sul « profectum nostrae ecclesiae »): « atque eam ob rem Constantiam, Sanctogallum, Tigurum atque Bernam profecturos, quo ceteros fratres argentoratenses, a quibus missi, certiores reddere possent; atque si essent fratres, quibus tuto fides credenda esset, ut vocarem, haberent quae nobis exponerent ». Ritter resta colpito in particolare dal Fonzio, dal suo aspetto e dalla sua dottrina, in quanto conosce i principali problemi che agitano il momento, in particolare in seguito alla morte di Zwingli ed Ecolampadio. Il suo nome, pertanto, è sulla bocca di tutti quanti lo avvicinano, in questi mesi; non solo nelle calde, amichevoli parole di un Sailer o di uno Schwenckfeld. Anche Myconius si aggiunge a questo coro. Vi è una sua lettera del 16 aprile 1533, estremamente significativa al proposito, indirizzata al Bullinger, con una aggiunta particolare nell'intestazione (16): « maxime pro domino Barptolomaeo veneto ». Anche lui lo aveva incontrato insieme al Butzer, ed i problemi discussi erano stati gli stessi dibattuti col Ritter, ma con un particolare riguardo alla polemica sull'eucarestia. Tuttavia, sente il bisogno profondo ed impellente di presentare un ritratto del « venetus » conosciuto: « quis et qualis sit comes ille Buceri. Venetus est patria, minorita olim, et doctor theologus; nunc exul et Christi famulus, doctus profecto, pius, mire facundus et talis ut ego non per omnia describere tibi nunc velim, utpote quem sis auditurus palam. Praeterea, vero, postquam venit in Germaniam, probe iam instructus in Evangelio, non satis habuit nosse quae Papistae contra verbum, de novo nunc hominibus restitutum, iactant; sed lutheranam quoque factionem perquisivit admodum diligenter »; in Augusta, poi, « rerum divinarum peritus omnibus modis usque adhuc haesit ». Ed aggiunge: « Haec non dico, nisi ut hominem tractes, prout dignus est. Dedit ansam mihi de multis cogitandi et asserendi facilius et certius; tum est, meo quidem iudicio, dexter ad inveniendum et docendum,

(15) Zürich, *Zentralbibliothek*, S. 33, n. 90.
(16) Zürich, *Zentralbibliothek*. S. 33, n. 85.

etiam quae sunt alioqui magis abstrusa. Te itaque rogo, et fratres omnes, ut sic agatis erga hunc, ut intelligat me non frustra virum commendasse ». Una personalità di rilievo che spicca nel vasto quadro degli esuli italiani, dunque, della quale ognuno sente il bisogno di dare un ritratto, di ricostruirne la storia fin dal momento della sua partenza dall'Italia. E che, per il momento, non suscita dubbi sul suo rigore intellettuale e morale. Anche se a volte sconcerta, desta la viva curiosità dell'interlocutore, si nota sempre una simpatia viva, un bisogno di ricordarlo continuamente nelle lettere, di suscitarne l'amicizia. Discute con amabilità; resta sempre entro i canoni della problematica « ortodossa », cioè se accettare le proposte di Lutero sull'eucarestia, o modificarle alla luce delle proposte zwingliane. Difficilmente si nota uno « spiritualista », un appartenente. o simpatizzante, di una delle numerose « sette », e gruppi, che caratterizzano vivacemente il mondo strasburghese. È un tratto che si evidenzia nella corrispondenza, degli ultimi mesi del 1533, in particolare, al Bullinger e al Butzer. Grynaeus non manca mai di ricordarlo con affetto. Nella lettera del 18 agosto 1533 si affretta a salutarlo ed a chiedere sue notizie, mentre esige, crudamente, che sia risposto « accuratissime et severissime » ai « libellis impudentissimis de Oecolampadio » (17). Lo stesso si ripete in quella, seguente. del settembre dello stesso anno (18). Ma il contesto in cui si pone è assai più delicato ed importante. Il riferimento va al sinodo precedente. alle conseguenze che esso ha avuto, alle risonanze che ha suscitato. Forse, fra le righe, si rintraccia pure una pacata riprensione al Butzer su quanto sta accadendo. Le intemperanze dei giovani, incalza. devono essere capite, non possono con facilità essere bollate e messe al bando. E chiede, su tale suo particolare pensiero. il giudizio del Fonzio: « Per reliqua scribo ad Fontium, quae nunc in animum de hac re venere ».

Tuttavia, sono. ormai, solo le ultime attestazioni di stima e di simpatia che la sua figura suscita. La partenza da Strasburgo, il lungo viaggio, le lettere amare ed ironiche scritte al Butzer, contribuiscono a creare, nei suoi riguardi, un radicale mutamento. sul quale incide in maniera determinante il legame con Schwenckfeld. Gradatamente, ma in un crescendo che si fa sempre più forte. sempre più violento, la sua immagine si capovolge; i tratti mutano radicalmente. Non si comprende il suo dramma interiore, il dramma di un uomo che nella tradizione dell'ordine, a cui ancora appartiene. si è formato un ideale francescano del Cristo, e che questo ideale cerca disperatamente di attuare. o trovarne qualche modello preciso. Ricerca ansiosa, che lo può forse fare apparire, sotto certi aspetti. un « déraciné » (19), uno scontento, un uomo che tutto esperimenta. pur di cer-

(17) Zürich, *Zentralbibliothek*. S. 34. n. 14: « Saluta Bartholomaeum Fontium nostrum diligenter. Scribam sedulo post ».

(18) Zürich, *Zentralbibliothek*, S. 34, n. 26: « Iuvenes, autem. in iuvenilia studia, illa doctrinae specie, scis quam excitentur ».

(19) Vedi Pollet, *Martin Bucer*, partic. pag. 472.

care una strada aperta al raggiungimento di questo ideale, ma che, in un maggiore approfondimento, ne fa, al contrario, un utopista, un « ribelle », in quanto rigetta ogni schematismo logico, sia cattolico che riformato, in nome di un Vangelo che per lui diventa un tutto, centro, e fine, di ogni atto e pensiero dell'uomo. Grynaeus, nello scrivere al Butzer nell'ottobre del 1534 (20), lo prega di salutare il lontano Fonzio, certamente « nostrum dulcissimum amicum » ancora, anche se già si fa breccia qualche perplessità e qualche inquietante domanda. Ma poiché la lettera è tutta piena del desiderio di cercare, e donare, amore (« Amate vos invicem in Domino, quaerite veritatem in humilitate; cavete ne evacuetur crux Christi sapientia humana »), Grynaeus sorvola su queste perplessità, pur legittime ai suoi occhi. Ma già nel novembre seguente il tono cambia. Di Fonzio non giungono notize; non si sa quasi nulla (« De Fontio iam diu nihil scribis nec scribit ipse. Video nihil facietis, nisi expostulavero ») (21). È un fatto che lo allarma, lo rende perplesso. I nemici di Cristo stanno aumentando notevolmente di numero, ed esiste gente « superbam et sanguinariam » che vi si lancia contro, si accanisce in una lotta spietata. Bisogna star saldi, dice al Butzer, saldi come una roccia contro l'infuriare dei venti e del mare. Come lo può essere un Fonzio, persona così instabile e tumultuosa? Ma Grynaeus è eccessivamente tollerante, e caldo nell'amicizia. La sua corrispondenza è tutto un accavallarsi di impressioni, di giustificazioni, di coperture verso l'amico, ma che diventano sempre più contraddittorie. Nel luglio passato, di fronte a quello che per i strasburghesi aveva costituito un problema (« causa Fontii »), aveva avuto il coraggio di scrivere: « De Bartholomaeo Fontio semper concipio bonam spem. Videtur, enim, animus esse rectus, et pius. Iuvenile quod est, res ipsa paulatim consumet. Profectionem illam Costantinopolim simulat, arbitror, fortasse ut mitiget adversariorum invidiam, aut ut tutius habitet » (22). Grynaeus è convinto, e tale resta, anche se i dubbi lo assillano, della buona fede del Fonzio; e ricorre, per giustificarlo, al carattere giovanile dell'« italus », e a certe intemperanze dovute all'età. Tuttavia, è certo che qualcosa si sta incrinando, modificando. I problemi delle chiese d'oltr'Alpe sono, sempre più, problemi di organizzazione interna, per arginare la minaccia crescente che giunge dall'Impero e da Roma; per cui uomini dalle caratteristiche di un Fonzio, continuamente alla ricerca di qualcosa di nuovo, nemici della gerarchia, in quanto espressione di un ordine extraevangelico, suscitavano timori e perplessità.

Le idee aperte e spregiudicate, quelle che portavano a forme sospette perfino di ateismo, costituivano un pericolo reale dal quale era necessario sbarazzarsi. Lo stesso accade del Fonzio. Le domande che fra il 1534 e il 1535 corrono nei centri fra i quali era passato, in

(20) Zürich, *Zentralbibliothek*, S. 34, n. 53.
(21) Zürich, *Zentralbibliothek*, S. 34, n. 54.
(22) Zürich, *Zentralbibliothek*, S. 36, n. 36.

Augusta, a Basilea, a Costanza, a Strasburgo s'incentrano sulle ragioni della sua partenza. Volontà di gettare, e fare fiorire, i semi del Vangelo nel Veneto e, attraverso di esso, nell'Italia (« Bartholomaei veneti propemodum eram oblitus. Is, ut nosti, Venetias concessit, ubi apud amicos... ignarus huc sit, rediturus necne » (23))? Ma allora, ci si chiede, in quale quadro va inserito il suo viaggio a Costantinopoli? C'è qualcosa di incostante, di non chiaro. in tale comportamento. E il legame con Schwenckfeld lo stava a dimostrare, l'atto che aveva minato l'amicizia di Butzer. Il sospetto divenne in breve certezza. Fonzio era subdolo, e quindi pericoloso; bisognava guardarsene. Se in un futuro prossimo fosse ritornato, sicuramente sarebbe ben diverso da prima; in una parola, un nemico. La diffidenza, quindi, si tramutò in paura, e la paura in condanna. Gli amici di prima. dal Sailer al Myconius al Grynaeus si tramutarono in condannatori, prima cauti, poi sempre più precisi, nei confronti suoi. Lo stesso Butzer, pur fra perplessità ed amarezze, vi fu trascinato. Avveniva in fondo, quanto lo stesso Fonzio aveva previsto, nella prima lettera al veneziano Girolamo Marcello del 1531, da Augusta: l'essere straniero, ed il rimanere tale, per educazione e per cultura, e per un abito critico intollerante, mai assuefatto delle proprie convinzioni e dei propri risultati. Le esaltazioni di quattro anni prima, dunque, le accentuazioni sulla amabilità del suo carattere, sulla sua cultura e sul suo fascino umano, cedevano il posto alla ingiuria, alla sistematica denigrazione, alla condanna. La sua parola non era più, come ai tempi di Augusta, un blasone di nobiltà e di distinzione, ma un reale pericolo. Cosicché quando si liberò un posto all'università di Tübingen, fu lo stesso Butzer a rifiutare il nome di Fonzio per la sua scarsa credibilità dottrinale (24). Testimonianza che una svolta importante era avvenuta, la quale, d'altra parte, stava investendo, lentamente, molti altri « itali » che con il mondo riformato venivano a contatto. Ne era specchio la lettera del Comander al Bullinger, del 1 giugno 1548, posteriore di appena un decennio all'esperienza del Fonzio: « Sunt enim ingenia illa Itali(c)a ad contentionem prona et ad placandum difficilia. Possent tandem illorum litigia et contentio-

---

(23) Lettera di Bédrot a Myconius del 3 marzo 1534: Zürich, *Zentralbibliothek*, S. 35, n. 52.

(24) Pollet, *Martin Bucer*, pag. 477. Assai indicativa, in quanto illumina il nuovo clima creatosi in seguito alla partenza del Fonzio da Strasburgo ed Augusta, la lettera del Butzer al Grynaeus del 17 settembre 1535 (Zürich, *Zentralbibliothek*, S. 39, n. 66): « Sed de Fontio, si Christum amas, cave. Augustae horrenda deprehendi, et hic quoque Bonifacius querit[ur]. Ah! Deus, expertus sum nimis multa. Ego Fontium amo, ita me amet Christus, volo ei consultum. Tantum nolo cum cum multis perditum. Redeat ergo, habeat patronos, nos quoque alemus hominem, ut probato manus imponamus, quod non cito faciendum cuivis, Paulus scribit nemini (1 Tim. 5, 22) ». Ed aggiungeva: « Vide cum Blaurero ut caveatis de Fontio, donec videamus an alius sit reversurus e Thracia quam abierit ».

nes nobis omnibus damnum et iacturam evangelio quoque adferre » (25).

* * *

Il 1533, pertanto, costituisce un autentico spartiacque nella vita e nel pensiero del Fonzio, determinato da una rottura, e profonda, col Butzer e con gli ambienti che a lui facevano capo, ma, al tempo stesso, accompagnato dalla speranza di ricostruire nel Veneto quell'ideale di « primitiva ecclesia » che nel frattempo gli si era venuto chiarendo oltr'Alpe. Un ideale, invero, non nuovo nelle sue intime giustificazioni ed in riferimento al modello di ispirazione, cioè la « ecclesia » apostolica, bensì nuovo, intimamente originale nei modi religiosi e sociali d'attuazione. Se si percorre, per esempio, la corrispondenza del Bullinger si trovano certo simili argomentazioni. Anche per lui la « dottrina », l'abito e gli strumenti dell'intellettuale sono pericolosi per le chiese ed il messaggio di Cristo, come ne riferiva il 21 febbraio 1539 al Travers: « Nihil hic loquor de litteratis quibusdam ostentatoribus et hominibus stolidis, quorum eruditio nemini prodest adeoque ne ipsis quidem, qui possident; sed de illis loquor, qui scientiae suae coniunxerunt sanctam et Dei et proximi dilectionem atque ideo omnibus prodesse cupiunt, obesse nemini, qui gloriam servatoris et dilecti domini Jesu Christi promovent, iustitiam et innocentiam docent, veram religionem constanter tradunt, iniustitiam, flagitia, libidinem et superstitionem impugnant, sternunt, opprimunt » (26). Si sente il bisogno del legame fra scienza e Vangelo, si avverte il fascino, e il tormento, nello stesso tempo, nella sua grandezza ed imperatività, del modello evangelico. È un tratto comune a Lutero, come al Sozzini ed ai gruppi senesi del primo cinquantennio del Cinquecento (27), a tutto l'insieme, pur nelle diverse sfumature, degli « eretici » italiani. Ma, o restava chiuso nell'ambito di un'esperienza intellettuale e colta, oppure, se si attuava, il dilemma era fra nuova « ortodossia » organizzata in « chiesa » oppure fra una comunità utopistica, come quella anabattista del mondo moravo. La necessità, invece, di concretizzare questa « ecclesia » nel mondo « papistico », con i rischi che tale scelta comportava, e sceglierne la collocazione nel mondo umile e povero delle campagne italiane, non trova altri riscontri, forse, nella sua spinta intima, all'infuori del Fonzio. Entro tale coerenza, più che nelle formule di un pensiero e di una denuncia generica, consiste la sua profonda originalità ed insieme la ragione della sua morte violenta.

Dalla partenza del 1533 la sua vita si identifica con i tentativi di incarnare questa comunità, questa « ecclesia » rinnovata. Essa, d'altra parte, non sarà concretizzata, preferenzialmente, negli ambienti

---

(25) H. Bullinger, *Korrespondenz mit den Graubündern*, heraus. von Traugott Schiess, I, Nieuwkoop-B. De Graaf 1968, pag. 126.

(26) *Ibidem*, pag. 13.

(27) Vedi partic. V. Marchetti, *Sull'origine e la dispersione del gruppo ereticale* dei Sozzini a Siena *(1557-1560)*, « Rivista storica italiana », LXXXI (1969), pag. 133-173.

nobili delle città della Terraferma veneta, a Padova, a Vicenza o a Treviso, bensì nella realtà contadina, povera, misera del Basso Polesine (Rovigo, Lendinara, Boara Pisani) e di Cittadella paese che della durezza della vita di campagna è permeato, imbevuto (28). In questo ambiente sociale ebbe significato la sua predicazione e si inserì la sua azione, in una significativa simbiosi di millenarismo escatologico, di senso chiliastico della storia (incidenza forse del soggiorno strasburghese?), dell'attesa di un regno nuovo, ove la giustizia finalmente trionfi, in terra. All'interno di questa prospettiva e realtà sociale va inquadrato il *Cathechismo* steso, probabilmente, fra il 1546 e il 1547, che proprio nelle campagne venete trova i suoi più attenti lettori e divulgatori, e altrettanto l'opera sua maggiormente bella, quasi il suo testamento, la *Fidei et doctrinae... ratio* del 1562 (29). In tal modo i suoi principali connotati si chiariscono maggiormente; in quanto proprio in un ambiente socialmente statico, stagnante, ove la tensione delle lotte contadine lo attraversa, si diffonde, acquista forza e consistenza organizzativa questo messaggio che parlava di povertà, sull'esempio di Cristo, ma nella giustizia e nella eguaglianza, e parlava di un mondo senza classi né gerarchie, sia sociali che ecclesiastiche, un mondo di *beati*. Unico nucleo, del resto, il suo, che resiste alle varie repressioni (1553, 1555, 1562), che resta radicato alla sua terra, rinnega la fuga perché testimonianza di viltà e di tradimento in attesa del « martirio »; e che, inoltre, dimostra una sua organica compattezza, oltre la morte del Fonzio stesso, avvenuta nel 1562, per avere gli ultimi sussulti con la scomparsa del suo seguace e continuatore Massimo Massimi, nel 1568 (30).

Certamente, all'interno dell'anabattismo veneto, è una comunità che testimonia una sua fisionomia ben delineata, una compattezza che ha pochi altri riscontri; per una ricostruzione della quale non sono sufficienti prospettive unicamente culturali e teologiche, o risuscitatrici di un ecumenismo ingombrante e mistificatorio, ma una complessa inquadratura sociale entro la quale va inserita, incarnata (31). Non è un caso che fra il *populus* che rumoreggiava di fronte al Se-

---

(28) Sulle tensioni che caratterizzano il mondo contadino veneto del '500 oltre A. Ventura, *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*, Bari 1964, pag. 167-187 e *passim*, assai utili le indicazioni di E. Menegazzo, *Stato economico-sociale del padovano all'epoca del Ruzante*, in *La poesia rusticana nel Rinascimento*, Roma 1969, pag. 145-169.

(29) Vedi A. Olivieri, *Il « Cathechismo » e la « Fidei et doctrinae... ratio » di Bartolomeo Fonzio, eretico veneziano del Cinquecento*, « Studi veneziani », IX (1967), pag. 339-452.

(30) Vedi, di chi scrive, *L'« ecclesia » di Massimo Massimi. Ricerche sul movimento ereticale veneto del Cinquecento*, in *Miscellanea Gilles Gerard Meersseman*, Padova 1970, pag. 817-827.

(31) Da segnalare sono le recenti, impegnate ricerche (l'accento, nell'analisi dell'anabattismo veneto, viene posto, in particolare, sugli aspetti teologico-dottrinali) di A. Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova 1967: *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova 1969. Restano, tuttavia, una splendida eccezione le analisi di M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1965, partic. pag. 377-454.

nato veneto, riunito per decidere sulla sorte del Fonzio nel 1562, la maggioranza fossero contadini venuti appositamente da Rovigo e Cittadella, e il furore era tale che si temeva il pericolo di « tumulti et sollevationi » (32). Testimonianza di un legame profondo, ancora da chiarire negli intimi nessi, fra il suo messaggio e la realtà sociale nella quale si era inserito e divulgato, e che la morte contribuì a mettere in luce, con ripercussioni fra tutti i gruppi ereticali veneti, anche fra quelli a lui non strettamente legati. Indirettamente, ne era documento la lettera scritta da Francesco della Sega il 20 luglio 1564 ai patrizi veneti: « li theologhi della Chiesa romana eccittano voi segnori a spander il sangue humano contra la voluntà del benigno Iddio, per la osservatione de alcune leggi et terminationi fatte da loro alla deffensione delle humane constitutioni per la utilità propria. Et in questo modo si affatichano con la prudentia della carne et zelo delle cose proprie a amazar li adversarii loro, proponendo di far cosa grata a Iddio et di extinguer la zizania, il che niente di meno è reuscito pel contrario in alcune parte del mondo. Onde prudentissimamente sotto illustrissimo Dominio è fatto provisione accioché non si spandi tanto sangue humano per tal cause, secondo il desiderio de alcuni, alla destruttione delle anime et de' suoi sudditi » (33).

Achille Olivieri

(32) A.S.V. (Archivio di Stato di Venezia), *Sant'Uffizio. Processi*, b. 18.

(33) Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo*, pag. 275. La lettera ribatteva (pag. 276): « Ma la morte nostra et d'altri per conto della religione potria causare in questi qaesi come in altri è intervenuto, che quanti più li segnori ne hano amazadi tanti più ne sono moltiplicadi, perché per la morte di uno molti si edificano a creder il medesmo ».

Un document sur les Vallées Vaudoises en 1556

Les papiers d'Herminjard, l'éditeur de la *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française,* que conserve le Musée historique de la Réformation, à Genève, contiennent la copie d'une lettre adressée par un pasteur des Vallées Vaudoises aux églises de Suisse romande, document inédit qui mérite d'être publié. Restait à savoir d'où Herminjard l'avait copiée, car le grand érudit du siècle passé se borne à indiquer qu'elle figure dans un « manuscrit sur l'histoire de l'église de Neuchâtel ». Le professeur Henri Meylan, de Lausanne, à qui nous avons soumis le problème, pensa aussitôt à un recueil de précieux documents se trouvant en possession de la famille Lardy, de Neuchâtel. C'était bien de là, en effet, qu'Herminjard avait tiré sa copie, comme nous avons pu nous en assurer, grâce à l'obligeante intervention de Mademoiselle Gabrielle Berthoud, de Neuchâtel, et grâce à l'amabilité de l'actuel possesseur du « recueil de documents sur l'histoire de l'église de Neuchâtel », M. l'ancien ministre E. Lardy, à Châtillon sur Bevaix, canton de Neuchâtel. Nous avons donc collationné la copie Herminjard sur l'original, sans réussir d'ailleurs à corriger ni à améliorer la lecture de notre devancier, tant était grande son exactitude et son expérience paléographique, auxquelles il faut une fois de plus rendre hommage.

La lettre , qui n'est pas datée ni signée, remonte évidemment à l'année 1556, car elle raconte la mission de deux membres du Parlement de Turin, le président Emé de St. Julien, un Dauphinois, et le conseiller Agostino Della Chiesa (de Ecclesia), de Saluces, dans les vallées Vaudoises, au printemps de cette année. On sait par ailleurs (1) que cette mission, destinée à rétablir le culte catholique dans les Vallées, avait été projetée dès décembre 1555, comme devant s'accompagner d'arrestations et de force armée, puis que les autorités françaises, qui gouvernaient alors le Piémont, avaient dû renoncer à l'emploi de la force, et que la mission avait enfin eu lieu en avril 1556, sans grand effet, sinon que les populations vaudoises avaient protesté de leur attachement à leurs pasteurs. On sait même que ce fut le 13 avril que les commissaires du Parlement visitèrent Angrogne (2). Notre lettre, elle, raconte notamment leur passage dans

(1) G. Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte...*, I, Firenze, 1914, p. 84.
(2) *Ibidem.*

le val de Luserna le 19 avril. Elle a d'ailleurs dû être écrite peu après cette date, à la fin d'avril ou au début de mai.

Le même passage de cette lettre révèle en partie la personnalité de l'auteur (qui, rappelons-le, n'a pas signé): un pasteur du Val de Luserna ou Val Pellice. Ce pourrait être Gioffredo Varaglia, qui allait subir le martyr en 1558 à Turin; nous pencherions plutôt pour Humbert Artus ou pour le champenois Etienne Noël, également ministres dans cette vallée, car c'est eux qui correspondaient le plus régulièrement avec Calvin et Farel (3). Quant aux destinataires de la lettre, Herminjard a eu raison de suggérer « les églises de la Suisse romande ». En effet, le passage de la lettre qui a le plus de portée pratique est celui où l'on demande un pasteur pour la vallée de Praella ou Pragela: « Il y auroit besoing de quelque bon personnaige... »; or la correspondance échangée entre Viret, de Lausanne, Farel, de Neuchâtel, et Calvin, à Genève, évoque à plusieurs reprise le choix à faire d'un pasteur qui sera envoyé aux Vallées, à partir de mai 1556 (4). La demande a bien été adressée aux églises de ces trois villes, plutôt qu'à l'une d'entre elles — du moins à ce qu'il semble.

L'on notera, à la fin de la lettre, le passage ajouté, sur la partie du papier qui était restée blanche, où l'on reconnait la main de Farel. Il raconte, semble-t-il, les mêmes événements, peut-être d'après le récit oral du pasteur. Rappelons que l'année suivante, 1557, fut marqué par une sérieuse persécution des Vaudois de la part du Parlement de Turin. Ce sont ces événements-là qui décidèrent Farel et Bèze à entreprendre un voyage en Suisse allemande et en Allemagne pour demander de l'aide en faveur des Vaudois et pour provoquer une ambassade auprès du roi Henri II, afin de l'amener à faire cesser les persécution des frères du Piémont. Notre lettre, avec les notes que Farel y ajouta, a peut-être figuré dans la documentation que Farel a réunie sur les Vaudois en vue de sa mission de 1557.

Quoiqu'il en soit, datant de 1556, notre lettre reflète l'un des rares moments d'optimisme qu'ont pu connaître les Vaudois au XVI[e] siècle; de grands espoirs semblaient permis, dont témoigne le passage sur la dispute projetée à Luserna. L'auteur de la lettre et ses collègues se voyaient déjà prêchant « par tout le Piedmont ». C'est peut-être bien à cet espoir que Calvin fait allusion dans sa lettre à Farel du 18 mai: « Nudius tertius redditae mihi fuerant a Stephano

(3) Sur Gioffredo Varaglia ou Varaille, voir H. Meylan, « Un témoin », in *Semeur vaudois*, Lausanne, 3 novembre 1951. Sur Humbert Artus, voir Jalla, *Op. cit.*, p. 79; cet auteur a aussi publié une lettre de lui à Raymond Merlin, pasteur à Genève, du 2 août 1556, d'après la copie de Herminjard, dans son article « Correspondance ecclés. vaudoise au XVI[e] siècle », ici-même, n. 33, 1914, p. 76. Sur Etienne Noël, voir aussi Viénot, *Hist. de la Réforme dans le Pays de Montbéliard*, Paris, 1900, t. I, p. 190; et P. Gilles, *Hist. ecclés. des églises Vaudoises*, 3[e] éd., Pignerol, 1881, p. 86 s. Il était ministre à Angrogne (Crespin, *Hist. des martyrs*, t. II, p. 438).

(4) Voir Viret à Calvin, 13 juin 1556 (*Calvini Opera*, t. XVI, col 189, n. 2476); le même au même, 29 juin 1556 (Barnard, *Lettres inédites de P. Viret*, St.-Amans, 1911, p. 103): Calvin à Viret, 1[er] juillet 1556 (*Calvini Opera*, t. XVI, col. 218, n. 2491): Farel à Calvin, 12 juillet 1556 (*ibidem*, col. 226, n. 2497).

[Noël] literae... ex quibus intelliges bonum virum... temere sibi promittere quidquid fabularum audierat. Prudentior Humbertus [Artus], ut videbis, nisi forte primos spei fervores in utroque tempus mitigavit. Interim gratiae non vulgares Deo agendae, qui plus relaxationis dedit piis fratribus quam sperare ausi essemus » (5).

Alain Dufour

Un pasteur des Vallées Vaudoises aux églises de Suisse Romande

[avril-mai 1556]
(Chatillon sur Bevaix, ms. possédé par M. E. Lardy, pièce 24)

Chiers peres, freres, seigneurs et amys en nostre Seigneur,

La cause pour laquelle jusques à present ne vous ay escript des affaires de ceste eglise est tant la necessité de messagier, que la grande varieté des evenmens des choses qui concernent l'estat d'icelle eglise, à laquelle de jour en jour on a peu voyr jusques à present telle diversité que l'on ne pouvoit receuillyr chose certaine. Or maintenant aprez que Sathan et les siens ont faicts tous leurs effortz pour nous engloutir, abismer et mectre en ruine, et que nous voyons quelque apparence de bonne issue en noz affaires, il nous a semblé estre nostre debvoyr vous advertir, le mieulx que possible nous sera, de tout ce qui est digne d'estre entendu touchant ceste pouvre eglise, affin de vous augmenter le coeur à pryer nostre Seigneur pour nous et pour ce pouvre peuple, lequel se recommande de bien bon coeur à voz prieres et à celles de touttes les eglises de par delà.

Premierement quant est de la multitude du peuple d'icelle eglise, elle est grande et à merveille dispersée en quatres ou cinqz vallees entre ces Alpes du costé de Piedmont.

La premiere vallee et principalle est appellee la Vallee de Lucerne, en laquelle sont huictz paroisses grandes et fort peuplees, desquelles les six font purement profession de l'Evangile, et y a predication, administration des sainctz sacrements, approbation des mariages publicques; aux aultre deux, la plus grande partie du peuple vient aux aultres lieux où est le ministere publicque, tant au presche, qui se font le dimanche deux foys, que deux foys sur sepmaine, que participer aulx sacrements.

Ce peuple jusques à present, nonobstant touttes les entreprinses des adversaires, deffences publicques de par le Roy et son gouverneur au pays de Piedmont, du parlement de Thurin, a persisté, faysant confession de sa foyd en toutte reverance et modestie telle que les plus grands ennemys en sont confus.

La seconde vallee est la vallee S. Martin (6), en laquelle sont qua-

(5) *Calvini Opera*. t. XVI. col. 146. n. 2455.
(6) Vallée de la Germanasca.

tres paroisses assez grandes. Ce peuple a chancellé grandement quant il a esté pressé des adversaires par les deffences et menaces du Roy.

Cependant grand nombre a demeuré ferme et n'est retourné à la messe, mais a tousjours frequenté les sermons et assemblées chrestiennes. Ceulx qui avoyent esté esmeus par la crainte des adversaires, pour la plus part, font confession de leur faulte et desirent estre reconciliés avec l'eglise.

La troisiesme est la vallee de la Perrouse (7), laquelle a cinqz paroisses grandes à merveille. Là, le peuple est meslé, une partie demandent la purité du Sainct ministere de l'evangile, l'aultre, craindant les persecutions, desirant la predication de l'evangile, seroyt contant de dissimuler allant à la messe. Là n'y a ministre de l'evangile, sinon que on les visite souvent et qu'ilz viennent aux aultres vallees ouir les presches. Peu de peuple a persisté, mais la pluspart est retournee à la messe. Toutesfoys y desirent de retourner avec nous pour mieux cy apres fere son debvoyr et desirent avoir ung ministre.

La quatriesme vallee est la vallee de Praella (8), laquelle a six paroisses grandes; là tout le peuple est désirant la parolle de Dieu et n'y a en tout le val que deux ministres des anciens qui estoyent par deçà. Ilz sont soubz la jurisdiction de Grenoble (9) et on esté fort pressé par les officiers d'illec, tellement que la pluspart des chefz de mayson sont retourné à la messe. Cependant la jeunesse et les femmes perseverent en la foy. Là ont esté bruslés, ces jours passés, troys personnaiges en effigie: deux des freres anciens qui sont encores vivans et ung aultre habitant de l'une des paroisses.

Il y auroyt besoing de quelque bon personnaige pour ce lieu, car il pourroyt avoyr ordinairement en ces sermons plus de six ou septz cens personnes.

La derniere valle est dictte la vallee de Frisseniere (10), laquelle est petitte et n'a, comme je pense, que une paroisse de environ quatre ou cinqz cens mesnages. Là y n'i a prescheur et toutesfoys y a grant nombre de fidellez qui ne vont à la messe et tout la reste, combien qu'elle y aylle, a la messe et le pappe en grand abomination et horreur, comme tout le peuple de tous les aultres vaulx, quelque dissimulation qu'il facent allant à l'ydolatrie. Peuples doux, bien morrigerés, entre lesquelz l'on n'oit parler de vice ou villenie que peu souvent.

---

(7) Val Chisone.

(8) Pragelato, partie supérieure du Val Chisone.

(9) Le 7 octobre 1557, Calvin écrit à Bullinger que beaucoup de Vaudois sont persécutés non seulement par la Cour de Turin, mais aussi par le Parlement de Grenoble (*Calvini Opera*, t. XVI, col. 656, n. 2733), et dans la lettre de Bèze, Budé et Berty au Conseil de Strasbourg, du 5 mars 1558: « Curia quoque Grenoblensis cujusdam Vallis incolas duriter vexat » (parlant des Vaudois du Piémont; in *Corresp. de Théodore de Bèze*, t. II, Genève, 1962, p. 180).

(10) Faut-il penser à Freissinières, en Dauphiné, ou à Frassino, dans le marquisat de Saluces?

Ces pouvres peuples sont accoustumés de tous temps de soustenir les persecutions du pape et des siens, lesquellez ilz mesprisent, et comme il semble advis, craignant trop peu ce qui advient, parce que le temps passé il[s] avoyent accoustumé de appayser leurs ennemys en faysant quelque semblant d'estre papistes et donnant quelque somme d'argent, qui a esté cause que la plus part, à ces derniers assaulx, se sont veautrez à ces bourbiers de la messe, car voyant la rage des ennemys plus emflambee que de coustume, ont incontinant eu recours à ce miserable moyen à eulx accoustumé de tous temps (11).

Or ces assaulx derniers ont estez telz.

Les nobles et gentilshommes d'entre ce peuple, gens affamés, dissipateurs de leurs biens et de celluy d'aultruy, pensant avoyr trouvés moyen d'avoyr quelque lippee, ont commencé à menasser ce pouvre peuple pour ce qu'il laissoyt la messe. Et voyant que le peuple ne se soucioyt de leurs menasses, sont allés à Thurin les accuser au Parlement. Adonc a esté consulté tant audict Parlement que au Conseil de Monsieur de Brisac (12), de contraindre ce peuple à aller à la messe.

La premiere deliberation a esté que l'on envoyeroyt gens pour prandre les prescheurs pour les mener à Thurin, et là, incontinant, sans aultre forme de procès, les brusler; et de faict aulcuns soudars ont eu ceste charge et commission; ce neanlmoings ne l'ont osé executer, craignant le peuple.

Depuis a esté decernee aultre commission de par le gouverneur et tout le Parlement, laquelle contenoyt en somme que les commissaires deputés en ceste partie, asçavoir Monsr. de Sainct Jullien, 3e president dudit Parlement, et Monsr. N. de Ecclesia, collateral, feroyent assembler le peuple ausdictes vallees en une chascune paroisse, et là feroyent venir les ministres soubz saufz conduictz de ne leur faire aulcune fascherie quant à leur personne, ains seullement les ouir sur certains points touchant la religion, et puis faire deffence au peuple de ne plus ouir leur predication, ains aller à la messe, confession et sacrements des prestres sur peine d'estre saccagé, bruslés et destruits.

Ceste commission a esté executee en ce val de Lucerne, environ le IXe du moys d'apvryl de ceste annee, auquel jour je comparu devant lesditz commissaires au temple de ma paroisse, et là fus interrogué des points qui sont en controversie, pour en rendre rayson par la parolle de Dieu. Et là fut faict au peuple ledit commandement, aprez lequel je dis ausdictz commissaires qu'ilz considerassent s'il estoyt licite de obeir à eux plus que à Dieu. Despuys le peuple de ce val de Lucerne a esté plus ferme que jamays, et a donné pour responce ausdictz commissaires une Confession de foy en laquelle il vouloit vivre et morir jusques ad ce que on leur monstreroyt par la pa-

---

(11) Notons la critique du nicodémisme, qui est bien dans l'esprit calvinien.

(12) Charles de Cossé-Brissac, gouverneur du Piémont pour Henri II, roi de France.

rolle de Dieu que la messe et aultres superstitions papisticques estoyent ordonnees de Dieu et necessaires au service de Dieu.

Les adversaires maintenant sont aprez pour faire dispute qui se doybt tenir en ce val de Lucerne au lieu et ville dudit Lucerne. Promectant que sy nous monstrions par la parolle de Dieu nostre doctrine, que nous aurons licence de prescher par tout le Piedmont. Si cela advient. nous desirerions que nostre bon pere, Monsr. Farel, y vint, quand l'on verroyt que cela se pourroyt fere asseurement. Et de faict. si nous sommes pressés en cest endroict, nous yrons par devers vous et les autres eglises de pardelà.

Chiers amy[s], je vous escrips en grande haste. Car le travail est tel par deçà, faulte que sommes peu. que si Dieu ne nous preservoyt, le labeur nous consommeroyt. Car il fault prescher continuellement. si ce n'est en publicque, ce qui se faict ès jours ordinaires, il fault que se soit en privé aux peuples qui accourent de toutes parts pour ouyr la parolle de Dieu. Tout le Piedmont reçoyt la parolle de Dieu de grand courage, et noz adversaires pensant avoyr des armees contre nous, trouvent qu'elles sont contre eulx mesmes. Nous nous recommandons à voz bonnes prieres à Dieu.

[*P.S. d'une autre écriture*] Il seroit besoin que nommement ont fict prieres aux assemblees publiques pour ceste eglise. et n'y a danger de la nommer, car elle faict pleine et publique profession de l'Evangile. nonobstant la raige de Sathan et des siens, et sont tout prestz ou de quitter le païs ou aller tous ensemble, peres, meres et enfans, là où il plaira au Roy leur assigner lieu pour, par leur sang, rendre tesmoignage à la verité, plustost que de retourner à l'idolatrie. Ne craignez les tumultes ou seditions. Ilz sont prestz à souffrir et non à se deffendre.

[*Apostille de la main de Farel*]

Sus la fin de fevrier, un rude assaut du Parlement de Turin, et a continué jusques au 15 d'avril. et par cest assaut plain de finesses et d'embusches, deux des vaux cheurent et retournerent à la messe. Où aux plusieurs de ces vallees ne restoit qu'un val, le plus criminel au jugement des hommes que les autres, et bruit estoit d'estre sachagez tous du jour au lendemain et n'y avoit moyen de fuyr, puys que les montaignes estoient pleines de neige. Sur les Pasques. qui furent le 1[8] d'avril (13), le President vint et parla à tous en general et appella aucuns en particulier, tant ès villages comme puys les appellant à la ville, se tournant en toutes sortes pour avoir le peuple et l'atirer par grandes promesses puys par horribles menaces, disant: voici pour la premiere. la 2. 3. 4. 5. 6. et derniere foys, et puys en apres: voicy le Roy nostre sire, qui veut et commande, vous ordonne.

(13) En 1556, Pâques fut le 5 avril; en 1557. le 18 avril.

voire faisant cris (?) comme un droict tres sacrez (?). Personne n'eust pensé que tous ne feussent esté esbranlez et reduiz à retourner à l'idolatrie, mais le Seigneur a faict la grace à tous que de 1200 maisons n'y a eu grand ne petit, homme ne femme, qui s'en retourne à la messe un seul, mais tous, fermes, ont respondu que plustost tous mourront que de laisser l'evangile et aller à l'abomination de la messe, et sur cela ont donné leur confession de foy qui a esté envoyee au Roy. Disputation a esté presentee sur le lieu, elle a esté receue par les ministres, puys en la ville de Luzerne, qui en ce val aussi a esté accordee, neantmoins les adversaires, se sentans destituez de la verité et de pouvoir convaincre les pasteurs de fere contre le devoir, n'y ont osé ne voulu entrer, qui a fort esmeu le peuple, qui est adverty du fait, tant ceux qui sont pres que ceux qui sont loing, car le Président avec les gentilzhommes present[s] à la dispute, sur le champ et au lieu où estoient les gens, ce qui fut receu, et voyant que si promptement on la verroit là devenir publique pour estre tenue en la ville et au millieu de ces gens... [*la phrase s'arrête là*].

La prigionia dei Valdesi nel castello di Fossano nel 1686-1687*

Chiunque si soffermi davanti al castello di Fossano, già degli Acaja, non potrà che restare ammirato per la grandiosità dell'edificio e per la bellezza risorgente dal restauro che se ne conduce in questi anni, e forse rievocherà mentalmente i giorni del suo più vivo splendore: quando nelle sue sale si riunivano i duchi di Savoia con la loro corte, vi giungevano gli inviati del re di Francia per stipulare quel « Trattato di Fossano » che consentiva ad Emanuele Filiberto di rioccupare Torino, siamo nel 1562, oppure si allestiva la *Fenice rinnovata*, balletto scritto dal Filippo d'Aglié per celebrare il giorno natalizio della duchessa Maria Cristina, ballato appunto in Fossano nelle sale del castello il 9 febbraio del 1644 (1).

Erano quelli giorni di splendore per il maniero e stupisce che solo quarantadue anni dopo fosse già in completa decadenza, venisse adibito a prigione e sotto le sue volte più non risuonasse il cicaleccio delle dame di corte, bensì i lamenti dei prigionieri denutriti ed ammalati con il pianto di bambini innocenti, costretti al carcere quando la sola loro colpa era di appartenere alla religione valdese.

Nel 1686 e 1687, infatti, nel castello di Fossano vennero rinchiusi i « religionari delle Valli » valdesi, fatti prigionieri in seguito alla guerra scatenata contro di loro dal duca di Savoia.

Sulla prigionia dei Valdesi nelle fortezze del Piemonte esiste una abbondante documentazione nelle opere del Boyer (2), del Jalla (3), dell'Armand-Hugon (4) e soprattutto negli scritti di Arturo Pascal (5), che ha accennato con sufficente ampiezza di particolari alla sorte dei prigionieri valdesi anche nel castello di Fossano.

---

* Comunicazione letta nella seduta della « Società di Studi Storici Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo » svoltasi a Fossano il 25-9-1966.

(1) Cfr. M. Ferrero Viale, *Feste delle Madame Reali di Savoia*, Torino, 1965, p. 40.

(2) Cfr. P. Boyer, *Abrégé de l'Histoire des Vaudois*, La Haie, 1691.

(3) Cfr. G. Jalla, *Captivité et délivrance*, Torre Pellice, 1929.

(4) Cfr. A. Armand-Hugon, *Note e documenti sulla prigionìa e l'esilio dei valdesi* in *Bollettino Società Studi Valdesi*, n. 75, 1941.

(5) Cfr. A. Pascal, *Le valli valdesi negli anni del martirio e della gloria* (1686-1690) in *Bollettino Società Studi Valdesi*, nn. 117-18, (1965).

Queste brevissime note hanno soltanto lo scopo di presentare le vicende dei prigionieri rinchiusi in questo castello come appaiono dai documenti dell'archivio comunale di Fossano.

La prima notizia dell'arrivo dei prigionieri valdesi giunse a Fossano con l'arrivo della lettera che il 28 aprile 1686 il commissario de Saint Laurent inviava per conto del duca al governatore di Fossano, ordinando di far eseguire con ogni sollecitudine le riparazioni necessarie al castello « per rinchiudervi molti religionarij delle valli » (6). Tal ordine venne prontamente eseguito ed infatti un « conto per riparazioni fatte al castello per alloggio e per carri in occasione dei Religionari » si legge nel « Conto del Tesoriere Bagnolo » all'Archivio di Stato di Torino per L. 1.089 (7).

Per provvedere il pane ai prigionieri giunse il 30 aprile un altro ordine ducale e in questo documento, che fu esaminato dal Consiglio della città il 1° maggio (8), si « comanda alla Città di provvedere la sufficenza del pane per li Religionarij che devono giongere di momento in momento ».

Il Consiglio provvide perché la fornitura del pane fosse posta agli incanti e si disponesse per i turni di guardia, che doveva essere fatta da civili agli ordini di pochi soldati.

I prigionieri valdesi giunsero nel castello tra il 1° ed il 4 maggio poiché in un ordinato del giorno 5 di quel mese a proposito della pubblicazione del « partito » per la fornitura del pane (9), si legge « che si ritrovano nel Castello » e nelle offerte per tal « partito » in data 2 maggio si parla di « Religionarij già condoti o da condursi nel Castello di questa Città purché non eccedino il numero di due milla ». Lo stesso ordinato del 5 maggio ci fa cenno delle cattive condizioni di salute di una parte dei prigionieri e del loro numero là dove riferisce « molti delli Religionarij o sian Heretici che si trovano nel presente castello in numero di millecinquecento circa si vanno amalando chi con febre acute, altri con vajrola et alcuni già sono morti et in conseguenza, continuando la mortalità d'essi che si prevede inevitabile nei prossimi calori, si renderà infetta l'aria ». Il Consiglio in questa occasione sollecita i Sindaci a farsi rilasciare testimoniali sullo stato dei malati da medici esperti assistiti dal Vicario, onde rappresentare al Duca il grave stato di cose ed il pericolo che sulla città incombeva per il pericolo di una epidemia.

Doveva essere opinione di tutti, che dovesse trattarsi di un breve periodo di tempo, perché gli incanti per la fornitura del pane parlano di prestazioni « dal giorno del delliberamento sino per tutto il giorno di S. Gio. Batta del prossimo venturo giugno se tanto detti religionarij soggiorneranno »; in pratica si pensava ad un mese di permanenza. Anche la quantità del pane, che doveva essere « della bontà

(6) Cfr. Archivio Comunale Fossano, Serie 1ª, vol. 23, fasc. 1, n. 20.
(7) Cfr. Archivio Stato Torino, vol. 7, par. 225, II. « Conti Tes. di Milizia » (1686).
(8) Cfr. Arch. Comunale Fossano, serie 1ª, vol. 334, fasc. 1, « Ordinati » (1685-89).
(9) Cfr. Arch. Comunale Fossano, serie 1ª, vol. 334, fasc. 1, cit.

solita darsi alli soldati di Infanteria », era piuttosto scarsa; per millecinquecento persone si prevedevano 700 razioni di 22 oncie caduna.

I prigionieri erano invece destinati a rimanere per molto tempo, anzi nei giorni successivi ne giunsero altri cinquecento; un ordinato del 19 maggio ce ne dà notizia e la città prese a lagnarsi presso il Duca dei gravami che ancora le venivano imposti (10).

Oltre che della fornitura del pane e della paglia, i fossanesi vennero infatti gravati delle spese per venti dragoni, giunti il 18 maggio per il servizio di guardia.

A questo si aggiunge che i civili, sorteggiati e comandati per il servizio di guardia, sopportavano di malavoglia tale imposizione, cercavano ogni mezzo per sottrarvisi o addirittura rifiutavano di prestarsi, non tenendo alcun conto delle intimazioni della comunità.

La ristrettezza dello spazio, all'incirca un metro quadrato per ogni prigioniero, la scarsità del vitto, ogni prigioniero riceveva all'incirca 9-11 once di pane al giorno (cioè poco più di 3 ettogrammi) (11), e tutte le altre cause come la promiscuità, la deficenza di servizi igienici, la scarsità della paglia da servire come giaciglio provocavano malattie e morti continue cosicché, si legge nell'ordinato del 9 maggio, « ne sono già morti molti e tra essi alcuni con tache et altri mali pericolosi » (12).

Il Consiglio decise di ricorrere al Duca, perché la città fosse sollevata dai suoi carichi ed i prigionieri trasferiti altrove; il Luogotenente colonnello Areo Antonio Alliaga e l'ufficial del soldo Melchior Antonio Chiabra furono inviati presso il Duca per cercare di « ottenere qualche solaggio a tanti mali ».

Il viaggio dei due ambasciatori al campo militare del Duca, in Luserna, non fu del tutto inutile: si ottenne il trasferimento in altre fortezze di quattrocento valdesi mentre la città fu sollevata dalle spese per l'alloggio dei dragoni.

Sorsero però altre complicazioni: le spese per la fornitura del pane erano state suddivise tra le varie comunità della Provincia di Fossano, ma il 23 maggio la comunità di Dogliani ricorse al Duca chiedendo di essere esonerata dal cotizzo di « livre venti per il mantenimento delli Religionarij » ed il Consiglio della Comunità fossanese il 30 dello stesso mese si rivolgeva nuovamente al Duca, rappresentando il danno che gli derivava da tale esenzione, mentre per i lavori agricoli aumentavano le difficoltà nel reclutamente delle guardie.

Pertanto nuova ambascieria a Luserna per rappresentare tale stato di cose: il 6 di giugno il Duca ordinava alla Città di Savigliano e sua provincia di contribuire per la metà nelle spese per la fornitura del pane. Non vennero concessi invece ulteriori trasferimenti di pri-

---

(10) Cfr. Arch. Comunale Fossano, serie 1ª, vol. 334, fasc. 1, cit.
(11) Cfr. In Piemonte in quel tempo l'oncia valeva 30,75 grammi.
(12) Cfr. Arch. Comunale Fossano, serie 1ª, vol. 334, n. 1 « Ordinati » (1685-1689).

gionieri cosicché, il 16 giugno, il Consiglio non poteva che prendere atto delle decisioni del Duca.

Il 22 giugno venne indetto un nuovo incanto per la fornitura del pane, dopo che la città di Savigliano prese a fornire la sua parte: ogni giorno l'appaltatore del servizio si impegnava a provvedere 370 razioni da 22 oncie caduna e 48 razioni da 16 oncie, della « bontà solita a darsi ai soldati d'Infanteria ».

Il maggiore Benedetto Sicca assisteva giornalmente alla distribuzione del pane, mentre il comando della guarnigione che custodiva i prigionieri era affidato al Comandante Falletto. Così la città, se ottenne qualche sollievo per la fornitura del pane, pur tuttavia si trovò gravata da spese impreviste.

La prigionia dei Valdesi nel Castello durava più di quanto si fosse pensato e così, di tanto in tanto, le comunità di Fossano e Savigliano erano nella necessità di rinnovare o prolungare gli incanti per la fornitura del pane.

Il turno delle guardie e la leva dei comandati a tale servizio risultò poi un vero problema per la comunità fossanese: gli ordini impartiti e le intimazioni finivano come le « gride » di manzoniana memoria. Gli ordinati del 23 e 30 giugno, del 22 luglio, dell'11, del 22, e del 24 agosto, del 17 ottobre, del 24 novembre e del 4 dicembre si occuparono sempre della questione delle guardie, dei renitenti a tale servizio e della legna per i fuochi da accendersi nelle notti più rigide, ma dagli atti risulta evidente che nessuno svolse tale compito come gli era richiesto: era una imposizione che si subiva soltanto per il timore di maggiori guai ed alla quale molti rifiutavano di sottostare.

La prigionia dei valdesi nel castello di Fossano ebbe termine tra il 26 gennaio ed il 7 febbraio del 1687.

Cinquantatré soldati, comandati da un ufficiale, scortarono in cinque gruppi i prigionieri superstiti verso le nuove destinazioni o ai confini dello Stato. Alla città restarono le spese da rimborsare a quanti avevan prestato denari per le varie incombenze a cui aveva dovuto sottostare, e nel causato della taglia per l'anno 1687, alla data del 30 settembre, leggiamo gli ultimi pagamenti fatti in proposito.

Così aveva termine la triste vicenda della prigionia valdese nel castello di Fossano.

Quali erano state le condizioni di vita dei prigionieri in tutto quel tempo? Certo non molto dissimili da quelle di altre fortezze. Nel castello furon rinchiusi, già lo abbiamo accennato, inizialmente duemila persone tra uomini, donne e alcuni bambini, poi ridotti a 1600 circa. Il Pascal, nel suo studio (13), ci parla di una sessantina di morti e ce ne fornisce le generalità; credo, e lo stesso Pascal ci fa avvertiti, che fossero molti di più se si tiene conto che all'atto del trasferimento « tra abiurandi ed espatriandi » circa 1680 persone « uscirono dalle fortezze di Fossano, Bene e Villafalletto ».

---

(13) Cfr.: A. Pascal, *op. cit.*

Non mancarono nemmeno qui, con le sofferenze fisiche, le pressioni e le sofferenze morali. Sacerdoti e catechisti vennero inviati tra i Valdesi per strappar loro conversioni che si può immaginare quanto fossero sentite e volute.

A Fossano, in verità, il comandante Falletto vietò inizialmente l'ingresso in castello a costoro, ma in seguito dovette cedere a pressioni dall'alto.

L'Archivio dell'Ospedale Maggiore di Fossano poi ci ha conservato la testimonianza che i prigionieri lavoravano.

In data 17 giugno 1686 infatti si legge una ricevuta di questo tenore: « Ho rimesso alle Religionarie prigioniere rubbi 7 libre ondeci di stoppe e li 22 medesimo ho ritirato rubbi 7 e libre ondeci di filo sono a ragione di soldo 1 e denari 6 per libra importano in tutto libre 13 e soldi 13 quali ho pagato detto giorno alle medesime e Paolo Bovissa mi ha fatto di quelle la ricevuta nel seguente tenore: Paullo Bovissa a resevuto di estoupe ribi 7 11 libre abimo ris'puto libre 13 sordi 13 » (14).

Probabilmente qualche aiuto i prigionieri dovettero ottenere da alcune guardie che, costrette ad un lavoro tutt'altro che gradito, vedevano languire in carcere, più che il rappresentante di una confessione religiosa diversa dalla loro, un manovale o contadino come loro; gente insomma che aveva lavorato la propria terra come essi stessi facevano non appena, finito il turno di guardia, tornavano alle loro abituali occupazioni per guadagnarsi un pane magro forse come quello dei poveri reclusi, ma fortunatamente non bagnato dalle lacrime e non condito dalle persecuzioni.

La prigionia dei Valdesi è insomma una delle pagine più tristi tra quelle che si possono scrivere nella storia del Castello di Fossano: segnò l'inizio di un decadimento sempre più accentuato, di abbandono e di trasformazione che guastò totalmente l'edificio che soltanto adesso viene man mano ritrovando, col restauro, la bellezza delle sue linee primitive.

CARLO MORRA

(14) Cfr. Archivio Ospedale Fossano, vol. 39, fasc. 4 - Contabilità.

Bibliografia degli scritti di Giovanni Rostagno (1871-1944)

Breve introduzione metodologica

Ritengo che questo lavoro risponda ad una lacuna bibliografica, perché alla Facoltà Valdese di Teologia non sono ancora stati fatti studi sul professor Giovanni Rostagno. Questo lavoro serve perciò a far conoscere allo studioso tutti gli scritti del e riguardanti il professor Giovanni Rostagno, scritti che si trovano alla biblioteca della sopradetta Facoltà di Teologia. Non posso assicurare lo studioso che il mio lavoro sia un lavoro completo: più volte ho citato in esso articoli o recensioni firmate solo G. R., e che quindi potrebbero anche non essere state scritte da Giovanni Rostagno.

Volendo col mio lavoro essere d'aiuto alla Facoltà Valdese di Teologia, mi sono indirettamente rivolta al professor Valdo Vinay per la scelta del tema; il professor Valdo Vinay sapeva infatti, come professore della Facoltà, di che tipo di lavoro questa avesse bisogno. Per il metodo della ricerca sono stata aiutata dalla signora Aja Soggin, bibliotecaria della Facoltà Valdese di Teologia; ella mi ha consigliato di ricercare su La Rivista Cristiana, La Luce e L'Eco delle Valli Valdesi — tre importanti periodici della Chiesa Valdese — tutti gli articoli e le recensioni del professor Giovanni Rostagno o riguardanti lui; né ella né il professor Vinay ritengono che Giovanni Rostagno abbia scritto su altre riviste. Per i libri e gli opuscoli mi sono fatta dare le schede possedute in Facoltà su Giovanni Rostagno e quelle dei libri e degli opuscoli posseduti in casa di mia nonna, la signora Letizia Girardet Rostagno, figlia del personaggio in questione; a mia nonna mi sono anche rivolta per rintracciare la data di alcuni scritti risultanti senza data. La bibliografia è quasi puramente segnaletica, salvo per alcuni scritti, in cui è anche analitica.

Ed ecco ora la biografia. In essa vi sono molte citazioni; ho tratto quelle citazioni da due necrologi: quello del professor Giovanni Miegge su L'Eco delle Valli Valdesi e quello su La Luce del professor Ernesto Comba, « Giovanni Rostagno come professore ». Dal primo necrologio ho tratto anche le notizie biografiche.

Biografia

Giovanni Rostagno nacque a Torre Pellice il 19 marzo 1871. Suo padre, Francesco Rostagno, celebre evangelista, morì quando egli era ancora bambino. « L'influenza assolutamente dominante, nella sua adolescenza, fu quella della madre, Giuseppina Meille, donna di alta spiritualità cristiana, per la quale egli provò sempre una profonda venerazione, ed il cui esempio, insieme al ricordo di suo padre, valse certamente ad orientarlo verso la vocazione pastorale ». Egli frequentò le scuole elementari e secondarie a Torre Pellice; in seguito studiò lettere a Ginevra ed a Torino, ed infine si iscrisse alla Facoltà Valdese di Teologia a Firenze, dove studiò per tre anni; trascorse il quarto anno ad Edimburgo, per perfezionarsi. Per l'anno di prova fu mandato dal Sinodo Valdese a Messina, dove trascorse il suo primo anno completo di evangelizzazione; di ritorno, passando da Napoli, egli incontrò « colei che doveva essere la fedele compagna della sua vita »: Alessandrina Trinchera; il matrimonio seguì a pochi mesi di distanza dalla consacrazione, che era avvenuta al Sinodo del 1897. Dopo la consacrazione, fu inviato come pastore a Roma, nella comunità di Via Nazionale — l'odierna Via IV Novembre — per la quale nutrì sempre un profondo affetto. Nel 1905, dopo la morte del professor Emilio Comba, fu nominato dal Sinodo Professore di Storia della Chiesa e di Teologia Pratica alla Facoltà Valdese di Teologia, che allora si trovava a Firenze mentre ora è a Roma, in Via Pietro Cossa. Questa sua attività ebbe varie interruzioni, di cui la più lunga fu quella dovuta alla guerra del 1914-18, durante la quale fu dinuovo pastore a Roma. Nel 1914 ebbe l'incarico di presiedere culti nel nuovo tempio di Piazza Cavour dall'inaugurazione — avvenuta l'8 febbraio — fino alla fine di giugno. Terminò definitivamente la carriera d'insegnamento nel 1940. Nel 1925 ebbe l'inatteso onore di presiedere a Ginevra, nella cattedrale di Saint Pierre, il culto d'apertura della sesta assemblea della Società delle Nazioni: « chiaro riconoscimento di una notorietà che si estendeva oltre i confini dell'Italia ». Per tre volte ebbe l'occasione di presiedere il culto d'apertura del Sinodo Valdese, a Torre Pellice. Terminata la carriera d'insegnamento, egli si ritirò con la moglie a Pinerolo, in seguito a Torre Pellice, dove rimase fino alla morte, avvenuta il 1° dicembre 1944.

Secondo un suo collega d'insegnamento, Ernesto Comba, « Giovanni Rostagno fu essenzialmente e interamente pastore — per temperamento come per mentalità, come per gioiosa incondizionata consacrazione — fu pastore prima, anzi, *più* che professore. Egli stesso, del resto, non lo nascondeva; molte volte ebbe a confidare il disagio e quasi la sofferenza che l'affliggevano di dover rinunziare all'attività del ministero pastorale, per il quale provava continua nostalgia. Quella era la sua vera vocazione, più che il professorato, i cui obblighi tuttavia aveva accettati e considerati come un dovere ».

Quand'era professore, le sue materie preferite erano la teologia pratica, l'omiletica e la pastorale; « ed egli le coltivò ed insegnò con vera passione; egli attingeva argomenti, consigli e illustrazioni alla sua ricca sorgente di esperienze del pulpito e della cura d'anime ». Non trascurò tuttavia l'insegnamento della teologia storica; alcuni dei suoi scritti, come per es. « A Roma con S. Paolo », ci dimostrano quale fosse il suo grado di erudizione, specialmente nel campo delle origini del Cristianesimo e della Riforma Protestante.

Come pastore, « egli aveva una eloquenza calda, che afferrava l'anima e la commoveva; egli aveva qualità non comuni di oratore. Si può dire che la predicazione è stata la grande passione della sua vita. Eppure ve n'era una più profonda, più intima che era come il segreto motore di questa: l'amore delle anime, la passione della cura pastorale individuale, diretta. Di questo aspetto del suo ministero non rimangono tracce visibili, nei libri: ma ne rimane l'orma in un numero imprecisabile di cuori ».

« Altri ricorderanno di lui soprattutto l'uomo della pace: l'uomo che fece del principio apostolico « vivere in pace con tutti » il principio della sua condotta; l'uomo che non poteva avere nemici, perché li disarmava con la sua tenace bontà e con la sua illimitata capacità di perdono; e che era capace di lavorare per anni, senza stancarsi, alla riconciliazione di due avversari: e per questo soffriva più che non si possa dire dei tremendi conflitti che dilaniavano l'umanità ». C'è chi dice che « la sua vita faceva credere nella santità ».

LAURA SOMMANI

BIBLIOGRAFIA

Le pubblicazioni sono citate in ordine cronologico.

1. Vogliamo la Riforma Religiosa per il maggior bene della Chiesa e la grandezza della Patria. Conferenza tenuta a Roma nella Quaresima del 1899... Roma, Tipografia Popolare, 1899; pp. 48.
2. L'anno santo. Conferenza tenuta in Roma il 17 dicembre 1899. Roma, Tipografia Popolare, 1900; pp. 32.
3. « Chi sarà mai questo fanciullo? » Sermone predicato nella Chiesa Valdese di Roma il 22 aprile 1900 in occasione del battesimo di Laura Maria Rostagno. Roma, Tipografia « La Speranza », 1901.
4. Giosuè Carducci in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 104-105. Nota: firmato G. R.
5. Una crisi d'anime nel Cattolicesimo in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 146-152. Nota: firmato G. R.
6. Rassegna mensile in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 184-188. Nota: firmato G. R.
7. Rassegna mensile in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 230-234. Nota: firmato G. R.
8. Rassegna mensile in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 269-273. Nota: firmato G. R.

9. Rassegna mensile in « La Rivista Cristiana, 1907 », pp. 313-316. Nota: firmato G. R.
10. Rassegna mensile in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 473-477. Nota: firmato G. R.
11. Riviste italiane in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 77-80. Nota: firmato G. R.
12. Riviste italiane in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 109-113. Nota: firmato G. R.
13. Riviste italiane in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 156-160. Nota: firmato G. R.
14. Riviste italiane in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 197-198. Nota: firmato G. R.
15. Riviste italiane in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 235-240. Nota: firmato G. R.
16. Riviste italiane in « La Rivista Cristiana, 1907 »; pp. 273-279. Nota: firmato G. R.
17. Nel nostro venticinquesimo anno in « La Rivista Cristiana, 1908 »; pp. 1-3. Nota: firmato G. R.
18. Pagine omiletiche in « La Rivista Cristiana, 1908 »; pp. 38-39. Nota: firmato G. R.
19. Predicatore e uditori in « La Rivista Cristiana, 1908 »; pp. 99-101. Nota: firmato G. R.
20. Edmondo De Amicis e i Valdesi in « La Rivista Cristiana, 1908 »; pp. 142-148. Nota: firmato G. R.
21. Sul fallimento della Riforma in Italia nel secolo XVI in « La Rivista Cristiana, 1908 »; pp. 310-325.
22. Un nuovo commentario sulle epistole agli Efesini, ai Colossesi, a Filemone, ai Filippesi in « La Rivista Cristiana, 1908 »; pp. 417-420. Nota: firmato G. R.
23. Dalle riviste e dai giornali in « La Rivista Cristiana, 1908 »; pp. 52-55. Nota: firmato G. R.
24. Dalle riviste e dai giornali in « La Rivista Cristiana, 1908 »; pp. 111-112. Nota: firmato G. R.
25. Un martire castellano in « La Rivista Cristiana, 1909 »; pp. 26-31.
26. La religione degl'Italiani in « La Rivista Cristiana, 1909 »; pp. 48-54.
27. L'accademia di Calvino in « La Rivista Cristiana, 1909 »; pp. 177-184.
28. Un « Referendum » sul celibato ecclesiastico in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 18-26.
29. Il ministerio cristiano nella chiesa apostolica in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 285-291.
30. Un salterio giudeo-cristiano del primo secolo in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 465-478.
31. Nella città dei fiori in « La Luce, 1910, n. 43 ». Nota: firmato G. R.
32. Ricordi e auguri in « La Luce, 1910, n. 49 ».
33. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 96-99. Nota: firmato G. R.
34. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 147-151. Nota: firmato G. R.

35. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 193-196. Nota: firmato G. R.
36. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 197-198. Nota: firmato G. R.
37. Dalle riviste e dai giornali in « La Rivista Cristiana, 1910 »; p. 199. Nota: firmato G. R.
38. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 253-254. Nota: firmato G. R.
39. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 255-256. Nota: firmato G. R.
40. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 299-304. Nota: firmato G. R.
41. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 358-359. Nota: firmato G. R.
42. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; p. 410. Nota: firmato G. R.
43. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 462-464. Nota: firmato G. R.
44. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 511-513. Nota: firmato G. R.
45. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 515-516. Nota: firmato G. R.
46. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 565-568. Nota: firmato G. R.
47. Sopra un recente volume di Omelie in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 603-610.
48. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; p. 618. Nota: firmato G. R.
49. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1910 »; pp. 619-620. Nota: firmato G. R.
50. L'imperativo di una coscienza di apostolo. Sermone pronunciato a Torre Pellice (Valli Valdesi), il 4 settembre 1911, per la consacrazione al Santo Ministero dei signori Emilio Tron, Arnaldo Comba e Davide Bosio. Torre Pellice, Tipografia Alpina, 1911.
51. The apostolic imperative. Sermon preached at Torre Pellice (Valli Valdesi) Italy... on the occasion of the ordination to the Ministry of signori Emilio Tron, Arnaldo Comba, and Davide Bosio, 4th September 1911 (s.l. e e.). Tradotto dall'italiano.
52. Riforma o miglioramento? in « La Rivista Cristiana, 1911 »; pp. 185-190.
53. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1911 »; pp. 102-104. Nota: firmato G. R.
54. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1911 »; pp. 152-153. Nota: firmato G. R.
55. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1911 »; pp. 154-155. Nota: firmato G. R.
56. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1911 »; p. 208. Nota: firmato G. R.

57. Note bibliografiche in « La Rivista Cristiana, 1911 »; pp. 363-364. Nota: firmato G. R.
58. A proposito d'un recente manuale di religione in « La Rivista Cristiana, 1911 »; pp. 397-404.
59. L'arte nella predicazione dell'Evangelo in « La Rivista Cristiana, 1912 »; pp. 529-541.
60. Recensione: Il Cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti in « La Rivista Cristiana, 1912 »; pp. 657-662. Nota: firmato G. R.
61. Cinque faville in « La Luce, 1914, n. 38 ». Nota: firmato G. R.
62. Non entrate in tentazione in « La Luce, 1914, n. 49 ».
63. Vigilate! in « La Luce, 1914, n. 50 ».
64. Abbiamo trovato il Messia in « La Luce, 1914, n. 52 ».
65. Ricordati! in « La Luce, 1914, n. 53 ».
66. Soldato d'Italia! Lettera scritta durante la prima guerra mondiale (s. l. e e., 1915).
67. Trionfi d'amore in « La Luce, 1915, n. 1 ».
68. Quale dei due?... in « La Luce, 1915, n. 2 ».
69. Al mio amico N., e con esso lui a molti altri amici miei in « La Luce, 1915, n. 3 ».
70. Le sacre stimmate in « La Luce, 1915, n. 4 ».
71. Ancora le sacre stimmate in « La Luce, 1915, n. 5 ».
72. Le stimmate di Satana in « La Luce, 1915, n. 6 ».
73. Come Giacobbe in « La Luce, 1915, n. 8 ».
74. Preghiamo per essi in « La Luce, 1915, n. 9 ».
75. Il Signore è vicino in « La Luce, 1915, n. 10 ».
76. Seguiamolo sulla via dell'amore in « La Luce, 1915, n. 11 ».
77. Gli ammonimenti d'una profezia in « La Luce, 1915, n. 12 ».
78. Com'ella diventi schiava in « La Luce, 1915, n. 14 ».
79. Sulla via del dolore in « La Luce, 1915, n. 15 ».
80. Contemplando la mèta in « La Luce, 1915, n. 16 ».
81. Sulla via della gloria in « La Luce, 1915, n. 17 ».
82. Pentimento in « La Luce, 1915, n. 18 ».
83. Nulla d'impuro!... in « La Luce, 1915, n. 19 ».
84. Misericordia!... in « La Luce, 1915, n. 22 ».
85. L'affinatore in « La Luce, 1915, n. 23 ».
86. Due episodi dell'invasione nel Belgio in « La Luce, 1915, n. 26 ».
87. 6 luglio 1415 in « La Luce, 1915, n. 27 ».
88. Ai nostri soldati sul fronte in « La Luce, 1915, n. 30 ».
89. Il glorioso rimpatrio in « La Luce, 1915, n. 32 ».
90. Dopo... in « La Luce, 1915, n. 33 ».
91. Per i nostri soldati in « La Luce, 1915, n. 34 ».
92. Il piccolo compagno del soldato in « La Luce, 1915, n. 36 ».
93. Avess'io le ali come le colombe!... in « La Luce, 1915, n. 37 ».
94. L'arco nella nuvola in « La Luce, 1915, n. 43 ».
95. Avveduti o pazzi? in « La Luce, 1915, n. 45 ».
96. L'altro buon Samaritano in « La Luce, 1915, n. 48 ».
97. Aurore lontane in « La Luce, 1915, n. 51 ».

98. Un dubbio antico..., Torre Pellice, Claudiana, 1916, pp. 20.
99. Una parola d'oro per il 1916 in « La Luce, 1916, n. 1 ».
100. La parabola del ricco avveduto in « La Luce, 1916, n. 4 ».
101. Gli altri... in « La Luce, 1916, n. 7 ».
102. Vedranno Iddio in « La Luce, 1916, n. 10 ».
103. Beati i puri di cuore!... in « La Luce, 1916, n. 13 ».
104. E il Signore, voltatosi, guardò Pietro in « La Luce, 1916, n. 16 ».
105. Santificatevi per essi in « La Luce, 1916, n. 18 ».
106. La sua gratitudine in « La Luce, 1916, n. 21 ».
107. Per la vita spirituale in« La Luce, 1916, n. 24 ».
108. Per Te Italia! in « La Luce, 1916, n. 25 ». Nota: firmato G. R.
109. Per la vita spirituale in « La Luce, 1916, n. 27 ».
110. Fuggi l'occasione in « La Luce, 1916, n. 29 ».
111. Il canto del gallo in « La Luce, 1916, n. 30 ».
112. Riparazione! in « La Luce, 1916, n. 33 ».
113. Paralisi in « La Luce, 1916, n. 45 ».
114. Per la vita spirituale in « La Luce, 1916, n. 36 ».
115. Per la vita spirituale in « La Luce, 1916, n. 43 ».
116. Io ti risparmierò in « La Luce, 1916, n. 45 ».
117. Non dormiamo come fanno gli altri... in « La Luce, 1916, n. 48 ».
118. Tutte le cose cooperano... in « La Luce, 1916, n. 50 ».
119. Abbiamo trovato il Messia in « La Luce, 1916, n. 51 ».
120. La guerra in una visione dell'anno 69 d. C., Firenze, Fattori e Puggelli, 1917, pp. 61.
121. La nostra fede ha vinto il mondo in « La Luce, 1917, n. 1 ».
122. La nostra fede ha vinto il mondo in « La Luce, 1917, n. 4 ».
123. Confessione in « La Luce, 1917, n. 5 ».
124. Non al bene di tutti in « La Luce, 1917, n. 7 ».
125. Io ti consiglio... in « La Luce, 1917, n. 9 ».
126. Cecilia Pedrini in « La Luce, 1917, n. 11 ». Nota: firmato G. R.
127. Il « canto della campana » in « La Luce, 1917, n. 12 ».
128. Senza di me... in « La Luce, 1917, n. 17 ».
129. È fallito il Cristianesimo? in « La Luce, 1917, n. 22 ».
130. Per la vita spirituale in « La Luce, 1917, n. 26 ».
131. Felicità!... in « La Luce, 1917, n. 29 ».
132. Ma allora conoscerò appieno in « La Luce, 1918, n. 3 ».
133. Silenzio nel Santuario! in « La Luce, 1918, n. 5 ».
134. Contraddizione in « La Luce, 1918, n. 8 ».
135. Mentre è giorno... in « La Luce, 1918, n. 11 ».
136. L'ora dell'anima in « La Luce, 1918, n. 13 ».
137. Non abbiamo tempo! in « La Luce, 1918, n. 15 ».
138. Contemplazione in « La Luce, 1918, n. 17 ».
139. Beatrice Betts-Melegari in « La Luce, 1918, n. 49 ».
140. Inaugurazione di una chiesa evangelica ad Altamura (Bari) in « La Luce, 1919, n. 24 ». Nota: firmato G. R.
141. Due visioni in « La Luce, 1920, n. 1 ».
142. Per la vita spirituale in « La Luce, 1920, n. 21 ».

143. Per la vita spirituale in « La Luce, 1920, n. 22 ».
144. Per la vita spirituale in « La Luce, 1920, n. 23 ».
145. Per la vita spirituale in « La Luce, 1920, n. 24 ».
146. Per la vita spirituale in « La Luce, 1920, n. 25 ».
147. Per la vita spirituale in « La Luce, 1920, n. 26 ».
148. Per la vita spirituale in « La Luce, 1920, n. 27 ».
149. Per la vita spiriutale in « La Luce, 1920, n. 36 ».
150. Per la vita spirituale in « La Luce, 1920, n. 43 ».
151. Per la vita spirituale in « La Luce, 1920, n. 44 ».
152. Per la vita spirituale in « La Luce, 1920, n. 47 ».
153. Il Sinodo Valdese in « La Luce, 1921, n. 37 ». Nota: firmato G. R.
154. Resistenza invincibile? in « La Luce, 1923, n. 49 ».
155. Natalis invicti in « La Luce, 1923, n. 51 ».
156. I Magi in « La Luce, 1924, n. 1 ».
157. « Vorremmo veder Gesù » in « La Luce, 1924, n. 4 ».
158. Una controversia religiosa a Palermo nel 1861 in « La Luce, 1924, n. 8 ».
159. Un evangelista a Palermo nel 1861 in « La Luce, 1924, n. 12 ».
160. Il primo trofeo del Calvario in « La Luce, 1924, n. 16 ».
161. Due studenti in Atene nel quarto secolo in « La Luce, 1924, n. 18 ».
162. L'Anno Santo in « La Luce, 1924, n. 21 ».
163. Il I° Anno Santo in « La Luce, 1924, n. 23 ».
164. Il 2° Anno Santo in « La Luce, 1924, n. 25 ».
165. Per la vita spiriutale in « La Luce, 1924, n. 35 ».
166. Giorgio Fox in « La Luce, 1924, n. 37 ».
167. Lutero a Roma in « La Luce, 1924, n. 39 ».
168. La Paix! Prédication pronocée à la Cathédrale de Saint-Pierre, à Genève, le 6 septembre 1925, à l'occasion de l'ouverture de la 6e Assemblée de la Société des Nations, par M. Giovanni Rostagno, professeur de la Faculté de théologie de l'Eglise vaudoise, à Rome. in « Le Christianisme social », décembre 1925.
169. Bugie bianche? in « La Luce, 1925, n. 1 ».
170. Esordio maldicente in « La Luce, 1925, n. 6 ».
171. Umile ignoranza e certissimo sapere in « La Luce, 1925, n. 9 ».
172. Giorgio Appia in « La Luce, 1925, n. 15 ».
173. Scarabeus... in « La Luce, 1925, n. 17 ».
174. Guardati dall'accogliere in cuor tuo un cattivo pensiero in « La Luce, 1925, n. 20 ».
175. O artista inimitabile... in « La Luce, 1925, n. 22 ».
176. Le parabole della montagna in « La Luce, 1925, n. 28 ».
177. Le parabole della montagna in « La Luce, 1925, n. 31 ».
178. Le parabole della montagna in « La Luce, 1925, n. 34 ».
179. Marianna Alinari-Chiesi in « La Luce, 1925, n. 46 ».
180. L'Oratorio dei quaranta martiri in « La Luce, 1925, n. 49 ».
181. Note bibliografiche in « La Luce, 1925, n. 1 ». Nota: firmato G. R.
182. Più presso a Te, Signor... Pensieri brevi per ogni giorno dell'anno. Torre Pellice, Claudiana, 1926, pp. 380.
183. Torre di Nona in « La Luce, 1926, n. 5 ».

184. O giornate del nostro riscatto!... in « La Luce, 1926, n. 6 ».
185. Passo, passo... in « La Luce, 1926, n. 10 ».
186. Alexamenos fidelis in « La Luce, 1926, n. 12 ».
187. Il nome della vestale in « La Luce, 1926, n. 17 ».
188. Più presso a Te, Signor in « La Luce, 1926, n. 32 ».
189. Destarsi dal sonno! in « La Luce, 1926, n. 33 ».
190. Paroles de vie in « L'Echo des Vallées, 1926, n. 33 ».
191. Paroles de vie (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1926, n. 38 ».
192. Q. N. D. S. in « La Luce, 1926, n. 41 ».
193. Ignazio chiamato anche Teoforo in « La Luce, 1926, n. 44 ».
194. Abbiamo il Colonnato del Bernini! in « La Luce, 1926, n. 45 ».
195. La corsa al diamante in « La Luce, 1926, n. 47 ».
196. Le fiaccole d'Olimpia in « La Luce, 1926, n. 50 ».
197. O luce!... in « La Luce, 1926, n. 50 ».
198. La « Locarno » dei bambini in « La Luce, 1927, n. 1 ».
199. Un solecismo colla mano in « La Luce, 1927, n. 3 ».
200. Méditation (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1927, n. 3 ».
201. Fenomeno umiliante in « La Luce, 1927, n. 5 ».
202. Sull'Appia antica e nelle catacombe in « La Luce, 1927, n. 7 ».
203. Come un morituro in « La Luce, 1927, n. 9 ».
204. Progresso e felicità in « La Luce, 1927, n. 11 ».
205. Regem habemus in « La Luce, 1927, n. 14 ».
206. Dimanche des Rameaux (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1927, n. 14 ».
207. Il primo trofeo in « La Luce, 1927, n. 15 ».
208. Gli amici di Giobbe in « La Luce, 1927, n. 17 ».
209. Il Palimpsesto in « La Luce, 1927, n. 19 ».
210. Archibugieri luterani a proposito del Sacco di Roma in « La Luce, 1927, n. 21 ».
211. Ascension in « L'Echo des Vallées, 1927, n. 21 ».
212. Ancora il Sacco di Roma in « La Luce, 1927, n. 23 ».
213. Carlotta Beckwith in « La Luce, 1927, n. 25 ». Nota: firmato G. R.
214. Alfonso De Valdès in « La Luce, 1927, n. 26 ».
215. Lattanzio e l'Arcidiacono in « La Luce, 1927, n. 27 ».
216. Il Santo in « La Luce, 1927, n. 43 ».
217. Alipio al Colosseo in « La Luce, 1927, n. 45 ».
218. Risveglio religioso? in « La Luce, 1927, n. 47 ».
219. I burattini in « La Luce, 1927, n. 49 ».
220. Sull'altra sponda in « La Luce, 1928, n. 1 ».
221. Lettera a « quelli della dispersione » in « La Luce, 1928, n. 2 ».
222. La visita al Principe in « La Luce, 1928, n. 4 ».
223. Pilade Margiunti in « La Luce, 1928, n. 4 ». Nota: firmato G. R.
224. Le Maschere in « La Luce, 1928, n.6 ».
225. L'attenuante della carità in « La Luce, 1928, n. 8 ».
226. Méditation in « L'Echo des Vallées, 1928, n. 10 ».

227. Il Giapponese in « La Luce, 1928, n. 11 ».
228. Due in « La Luce, 1928, n. 13 ».
229. Articoli di religione in « La Luce, 1928, n. 16 ».
230. S. Paolo a Roma in « La Luce, 1928, n. 18 ».
231. Cambio in « La Luce, 1928, n. 20 ».
232. Non c'è rosa... in « La Luce, 1928, n. 22 ».
233. Pour méditer (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1928, n. 22 ».
234. Ippolito Taine in « La Luce, 1928, n. 25 ».
235. Taine e il Protestantesimo in « La Luce, 1928, n. 26 ».
236. Pour méditer (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1928, n. 37 ».
237. « Invano t'abbellisci... » in « La Luce, 1928, n. 43 ».
238. Pour méditer (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1928, n. 45 ».
239. Tutti gli uomini; tutto l'uomo! in « La Luce, 1928, n. 47 ».
240. Ecce Agnus Dei!... in « La Luce, 1928, n. 51 ».
241. Discorso tenuto nel tempio di Torre Pellice in occasione dell'apertura del Sinodo valdese e della consacrazione di tre candidati al santo Ministerio il 2 settembre 1929. Torino, (s. e.), pp. 16.
242. Domani... in « La Luce, 1929, n. 1 ».
243. ...e glorifichino... in « La Luce, 1929, n. 4 ».
244. L'occhio elettrico in « La Luce, 1929, n. 6 ».
245. Il morso del serpente in « La Luce, 1929, n. 10 ».
246. Benedetto « per grazia e per nome » in « La Luce, 1929, n. 12 ».
247. L'abazia di Montecassino in « La Luce, 1929, n. 14 ».
248. È umano... in « La Luce, 1929, n. 16 ».
249. Protestanti in « La Luce, 1929, n. 18 ».
250. Le due speranze in « La Luce, 1929, n. 21 ».
251. Le rose di S. Benedetto in « La Luce, 1929, n. 23 ».
252. L'uomo nel fosso in « La Luce, 1929, n. 26 ».
253. Sport in « La Luce, 1929, n. 27 ».
254. Diodati mutilatore della Bibbia? in « La Luce, 1929, n. 29 ».
255. Enrico Girardet in « La Luce, 1929, n. 30 ».
256. Tornando dal cimitero in « La Luce, 1929, n. 32 ».
257. Giovanni Diodati in « La Luce, 1929, n. 34 ».
258. Fragments du Sermon d'ouverture du Synode in « L'Echo des Vallées, 1929, n. 36 ».
259. Parole da meditare in « La Luce, 1929, n. 37 ».
260. ...et inquietum est cor... in « La Luce, 1929, n. 39 ».
261. « Il cattolico cristiano » in « La Luce, 1929, n. 42 ».
262. La crisi di Luigi Desanctis in « La Luce, 1929, n. 44 ».
263. La fuga di Luigi Desanctis in « La Luce, 1929, n. 47 ».
264. Post tenebras lux in « La Luce, 1929, n. 49 ».
265. Credere e amare. In: Pace in terra, 1930, pp. 27-35.
266. I martiri del Colosseo in « La Luce, 1930, n. 2 ».
267. Laura Rostagno Trinchera in « La Luce, 1930, n. 5 ». Nota: firmato G. R.

268. Carta d'identità in « La Luce, 1930, n. 6 ».
269. Il « Colportore Valdese » in « La Luce, 1930, n. 7 ».
270. La « Confessione » di Augusta in « La Luce, 1930, n. 10 ».
271. Capischi... in « La Luce, 1930, n. 14 ».
272. Lazzaro e lo scettico in « La Luce, 1930, n. 17 ».
273. Un Pontefice riformatore in « La Luce, 1930, n. 19 ».
274. Rovo ardente in « La Luce, 1930, n. 21 ».
275. Il monte dell'orazione in « La Luce, 1930, n. 24 ».
276. C'è tra voi qualcuno che soffre?... in « La Luce, 1930, n. 27 ».
277. I due pellegrini in « La Luce, 1930, n. 42 ».
278. E una parte cadde... in « La Luce, 1930, n. 45 ».
279. Tramonto in « La Luce, 1930, n. 48 ».
280. Amplius!... in « La Luce, 1930, n. 51 ».
281. Tutti apostoli in « La Luce, 1931, n. 1 ».
282. Medici apostoli in « La Luce, 1931, n. 5 ».
283. Schiavi apostoli in « La Luce, 1931, n. 10 ».
284. O testimonium animae... in « La Luce, 1931, n. 18 ».
285. Nella tempesta in « La Luce, 1931, n. 22 ».
286. L'ascensore in « La Luce, 1931, n. 41 ».
287. I tre natalizi in « La Luce, 1931, n. 44 ».
288. Ripercussioni in « La Luce, 1931, n. 47 ».
289. La grande eresia in « La Luce, 1931, n. 50 ».
290. In alto! in « La Luce, 1932, n. 1 ».
291. Roma 1849 in « La Luce, 1932, n. 5 ».
292. Le vicende d'un Nuovo Testamento in « La Luce, 1932, n. 6 ».
293. Nell'ora della crisi in « La Luce, 1932, n. 11 ».
294. Firenze, 1849 in « La Luce, 1932, n. 16 ».
295. Firenze, 5 dicembre 1849 in « La Luce, 1932, n. 17 ».
296. Peirasmòs in « La Luce, 1932, n. 21 ».
297. Gesù vide una gran moltitudine... in « La Luce, 1932, n. 44 ».
298. Muniti... in « La Luce, 1932, n. 50 ».
299. Fra i piemontesi della Foresta Nera in « La Luce, 1933, n. 1 ».
300. Se andremo a Lui?... in « La Luce, 1933, n. 2 ».
301. Con dolcezza e rispetto in « La Luce, 1933, n. 4 ».
302. Con buona coscienza in « La Luce, 1933, n. 7 ».
303. Alleluia! in « La Luce, 1933, n. 14 ».
304. Riceverete il dono dello Spirito Santo... in « La Luce, 1933, n. 23 ».
305. L'Epitaffio in « La Luce, 1933, n. 24 ».
306. Il fascino di Roma in « La Luce, 1933, n. 26 ».
307. I tre contatti in « La Luce, 1933, n. 39 ».
308. La contessa Du Barry in « La Luce, 1933, n. 41 ».
309. Nell'anfiteatro di Lione in « La Luce, 1933, n. 43 ».
310. Io predico l'odio in « La Luce, 1933, n. 45 ».
311. Io predico l'amore in « La Luce, 1933, n. 48 ».
312. Nn narcotico della coscienza in « La Luce, 1933, n. 50 ».
313. Un secondo narcotico della coscienza in « La Luce, 1933, n. 52 ».
314. Un terzo narcotico della coscienza in « La Luce, 1934, n. 2 ».

315. L'ora della meditazione. Lettera aperta in « Ali, 1934, n. 2 ».
316. L'oratorio del Divino Amore in « La Luce, 1934, n. 4 ».
317. Girolamo Savonarola e il 17 febbraio in « La Luce, 1934, n. 7 ».
318. I « segni del cristiano » in « La Luce, 1934, n. 10 ».
319. Il « segno della croce » in « La Luce, 1934, n. 12 ».
320. « Salutate Prisca ed Aquila » in « La Luce, 1934, n. 14 ».
321. Alla conquista di Roma in « La Luce, 1934, n. 16 ».
322. Fra i pretoriani e « quei della casa di Cesare » in « La Luce, 1934, n. 19 ».
323. Vicino all'obelisco in « La Luce, 1934, n. 21 ».
324. Nel circo e fra gli orti in « La Luce, 1934, n. 24 ».
325. Una morte sul campo in « La Luce, 1934, n. 27 ».
326. Non giudicate in « La Luce, 1934, n. 31 ».
327. L'opera della vostra fede in « La Luce, 1934, n. 33 ».
328. Le fatiche del vostro amore in « La Luce, 1934, n. 36 ».
329. La costanza della vostra speranza in « La Luce, 1934, n. 39 ».
330. Dal fondo degli abissi in « La Luce, 1934, n. 43 ».
331. Confessione in « La Luce, 1934, n. 45 ».
332. Assoluzione in « La Luce, 1934, n. 47 ».
333. Alice Armand Ugon née Rivoir in « L'Echo des Vallées, 1934, n. 48 ». Nota: firmato G. R.
334. Pietro Ramus e il cardinale in « La Luce, 1934, n. 50 ».
335. Un saluto ed un augurio in « La Luce, 1934, n. 52 ».
336. Moltiplicazioni in « La Luce, 1935, n. 2 ».
337. Abbiamo un Padre! in « La Luce, 1935, n. 4 ».
338. Rinunzia! in « La Luce, 1935, n. 6 ».
339. Giovanni Calvino in « La Luce, 1935, n. 6 ».
340. Ancora su Giovanni Calvino in « La Luce, 1935, n. 7 ».
341. Le due fedi in « La Luce, 1935, n. 12 ».
342. Sottomissione in « La Luce, 1935, n. 14 ».
343. Espiazione in « La Luce, 1935, n. 16 ».
344. Fiducia in « La Luce, 1935, n. 19 ».
345. Adorazione in « La Luce, 1935, n. 21 ».
346. Ricordi in « La Luce, 1935, n. 24 ».
347. « I Riformatori italiani » in « La Luce, 1935, n. 25 ».
348. Serenità in « La Luce, 1935, n. 30 ».
349. L'altra guerra in « La Luce, 1935, n. 33 ».
350. Il premio in « La Luce, 1935, n. 35 ».
351. Lo specchio in « La Luce, 1935, n. 39 ».
352. Il Visibile in « La Luce, 1935, n. 44 ».
353. Résiste aux embûches du diable (da « Più presso a Te, Signor ») in L'Echo des Vallées, 1935, n. 44 ».
354. J'ai trouvé ma brebis qui était perdue (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1935, n. 45 ».
355. La revoca dell'Editto di Nantes. I sintomi precursori in « La Luce, 1935, n. 46 ».
356. La revoca dell'Editto di Nantes. La conversione di un monarca ed i suoi effetti in « La Luce, 1935, n. 47 ».

357. La revoca dell'Editto di Nantes. I responsabili del dramma in « La Luce, 1935, n. 48 ».
358. La revoca dell'Editto di Nantes. Le conseguenze d'uno spergiuro in « La Luce, 1935, n. 49 ».
359. Il bene che ti auguro in « La Luce, 1935, n. 52 ».
360. Note bibliografiche in « La Luce, 1935, n. 12 ».
361. L'ara di Calvino pretore in « La Luce, 1936, n. 2 ».
362. La genesi d'un esordio in « La Luce, 1936, n. 4 ».
363. Christ vit en moi (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1936, n. 4 ».
364. Un esordio perfettissimo in « La Luce, 1936, n. 5-6 ».
365. Lo conosco in « La Luce, 1936, n. 9-10 ».
366. Lacrime amare in « La Luce, 1936, n. 12 ».
367. La sua riparazione in « La Luce, 1936, n. 15 ».
368. L'immensa fiamma in « La Luce, 1936, n. 18-19 ».
369. Ginevra, 21 maggio 1536, in « La Luce, 1936, n. 21 ».
370. Ginevra, 21 maggio 1636, in « La Luce, 1936, n. 22-23 ».
371. Corrispondenza in « La Luce, 1936, n. 22-23 ».
372. Inclinati al male in « La Luce, 1936, n. 26-27 ».
373. Pour la vie intérieure (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1936, n. 30 ».
374. Gl'inizi della Riforma nel paese di Vaud in « La Luce, 1936, n. 42 ».
375. La disputa di Losanna in « La Luce, 1936, n. 43 ».
376. I canti di un credente in « La Luce, 1936, n. 46 ».
377. Il Signore della Vittoria in « La Luce, 1936, n. 50 ».
378. Alla ricerca della città futura in « La Luce, 1936, n. 52 ».
379. Mais junto a ti, Senhor! Giovanni Rostagno. Traduçao de Ilydio Burgos Lopes. Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Publicidade Ltda, 1937; pp. 128.
380. Discorso tenuto nel tempio di Torre Pellice in occasione dell'apertura del Sinodo Valdese e della consacrazione di tre candidati al Santo Ministero il 6 settembre 1937. Torre Pellice, Libreria Editrice Claudiana, 1937.
381. Due studenti calabresi a Ginevra nel 1559 in « La Luce, 1937, n. 2 ».
382. Pour la vie intérieure (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1937, n. 2 ». Lecomte, Eva, tr.
383. Due studenti calabresi a Ginevra nel 1559 in « La Luce, 1937, n. 3 ».
384. I tuoi altari, o Eterno... in « La Luce, 1937, n. 7 ».
385. Fede e opere in « La Luce, 1937, n. 8-9 ».
386. La formola del Cardinale in « La Luce, 1937, n. 11 ».
387. Un cardinale riformatore in « La Luce, 1937, n. 14 ».
388. Nella valle di « Baca » in « La Luce, 1937, n. 20 ».
389. Di forza in forza in « La Luce, 1937, n. 24 ».
390. Pour la vie intérieure in « L'Echo des Vallées, 1937, n. 25 ». Nota: firmato G. R.
391. Pour la vie intérieure (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Echo des Vallées, 1937, n. 36 ».

392. Ho considerato... in « La Luce, 1937, n. 41 ».
393. Le due umanità in « La Luce, 1937, n. 45 ».
394. Il fariseo pregava... in « La Luce, 1937, n. 49 ».
395. I Valdesi italiani. Le loro lotte e la loro fede... Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1938; pp. 16.
396. A proposito di Jacopo Ortis in « La Luce, 1938, n. 7 ».
397. A proposito di « un problema che si riapre » in « La Luce, 1938, n. 11 ».
398. Les deux peurs in « L'Echo des Vallées, 1938, n. 12 ».
399. Comunione in « La Luce, 1938, n. 14 ».
400. L'imperativo di Johannes in « La Luce, 1938, n. 18 ».
401. Sofferenze giovanili in « La Luce, 1938, n. 21 ».
402. Le pasteur Louis Appia in « L'Echo des Vallées, 1938, n. 23 ».
403. Temples et Monuments des Vallées Vaudoises in « L'Echo des Vallées, 1938, n. 31-32 ».
404. Témoins de sa résurrection in « L'Echo des Vallées, 1938, n. 33 ».
405. Eugenio Trinchera in « La Luce, 1938, n. 40 ».
406. La pecorella smarrita in « La Luce, 1938, n. 49 ».
407. Clotilde Girardet in « La Luce, 1939, n. 39 ».
408. Le meditazioni del tramonto. Torre Pellice, Claudiana, 1940; pp. 282.
409. Parole di fede e di vita in « La Luce, 1940, n. 20 ».
410. Avvento in « La Luce ,1940, n. 30 ».
411. A Roma con San Paolo. Saggio storico sulle origini e sulle condizioni del Cristianesimo al tempo dell'apostolo Paolo. Torre Pellice, Claudiana, 1941; pp. 280.
412. Il dramma dell'Apostolo e dell'angelo di satana. Predica. Torre Pellice, Claudiana, 1941.
413. Il mio soprintendente in « La Luce, 1941, n. 7 ».
414. Il dramma di Zaccheo in « La Luce, 1941, n. 9 ».
415. Il sermone e la pioggia in « La Luce, 1941, n. 11 ».
416. Una favola che non è una favola in « La Luce, 1941, n. 16 ».
417. Rallegratevi! in « La Luce, 1941, n. 20 ».
418. Le tre consolazioni del credente afflitto in « La Luce, 1941, n. 24 ».
419. La seconda consolazione del credente in « La Luce, 1941, n. 25 ».
420. La terza consolazione del credente in « La Luce, 1941, n. 26 ».
421. Due novembre in « La Luce, 1941, n. 43 ».
422. Una incrollabile certezza. Predica. Torre Pellice, Claudiana, 1942.
423. I narcotici della coscienza. Torre Pellice, 1942.
424. Avvento. Meditazione incompiuta. Torre Pellice, Claudiana, 1944; pp. 16.
425. In Rom mit dem Apostel Paulus. Ein illustriertes religiös-historisches Werk von Giovanni Rostagno... Deutsche Bearbeitung: Dr. h. e. Richard Kessler. Konstanz, Christiche Verlagsanstalt, 1945; pp. 197.
426. Le mie memorie. Autobiografia. Torre Pellice, Claudiana, 1946.
427. Come nacque il « Più presso a Te, Signor » in « La Luce, 1946, n. 8 ».
428. Ernesto Buonaiuti: una coscienza (da « Le mie memorie ») in « La Luce, 1946, n. 8 ».
429. Fallimento (da « Le mie memorie ») in « La Luce, 1946, n. 21 ».

430. Esperienza di evangelizzatori (da « Le mie memorie ») in « La Luce, 1946, n. 21 ».
431. Meditazione (da « Più presso a Te, Signor ») in « L'Eco delle Valli Valdesi, 1947, n. 34 ».
432. Più presso a Te, Signor... Pensieri brevi per ogni giorno dell'anno. Torre Pellice, Claudiana, 1956. Torino, Editrice Claudiana, 1964; pp. 388.
433. Miegge, Giovanni. Giovanni Rostagno in « L'Eco delle Valli Valdesi, 1944, n. 28 ».
434. I nostri lutti. Prof. Giovanni Rostagno in « La Luce, 1945, n. 4 ».
435. Comba, Ernesto. Giovanni Rostagno come professore in « La Luce, 1946, n. 1 ».
436. Bosio, Davide. « Le mie memorie » di Giov. Rostagno in « L'Eco delle Valli Valdesi, 1946, n. 41 ».

Rassegna bibliografica

Paolo Ricca, *Die "Armen Christi" gestern und heute.* (*Sonderdruck aus dem Jahrbuch "Die evangelische Diaspora"* (40 Jahrgang 1969-70).

Sono 27 pagine in cui il giovane teologo valdese presenta ai lettori di lingua tedesca i problemi connessi con l'origine del movimento valdese; il concetto di « povertà » viene acutamente analizzato nella sua evoluzione sul piano della riflessione teologica . *L.A.V.*

Peter Wunderli, *Die mittelalterlichen Bibelübersetzungen in Südfrankreich,* in: « Zeitschrift für Religions - und Geistesgeschichte », 22 (1970), 97-112.

L'Autore esamina le versioni provenzali della Bibbia e cinque valdesi (di cui la più antica è del XIV secolo, e si trova nella Bibliothèque municipale di Carpentras), rifiutando il metodo di classificazione di Samuel Berger, perché eterogeneo e quindi del tutto insoddisfacente. Si sofferma a considerare due problemi: quello del raggruppamento dei manoscritti in « provenzali » e « valdesi », e quello della presunta origine catara delle traduzioni provenzali. La divisione fra provenzale e valdese, quasi fossero due lingue, fu rifiutata dal Berger che faceva rientrare il dialetto valdese nell'ambito della lingua provenzale. Il Wunderli ritiene che la « opposizione *provenzale-valdese* riacquisti un senso, soltanto se si chiama « provenzale » tutta la lingua letteraria occitanica, e valdese la lingua scolastica dei barbi » (p. 106). Quanto all'origine catara delle traduzioni provenzali, l'Autore la ritiene inverosimile (possibile, ma non documentata soltanto la versione di Lione del XIII secolo). « Una traduzione per ambienti cattolici è molto più probabile » (p. 110). V. Vinay

Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme,* P.U.F., Paris, 1968, pp. 417.

La prima edizione di quest'opera apparve nel 1965, e la ripubblicazione non fa altro che provare l'interesse destato dalle pagine efficaci dell'A.

Si tratta non di una ricerca originale, ma di una specie di « summa » sulla storia della Riforma e dei suoi personaggi come sui problemi storiografici che vi sono connessi: il tutto in forma molto piana, divulgativa e priva di inutile erudizione.

Preceduto da un notevole apparato bibliografico (35 pp.), il volume si articola praticamente in due grandi parti: la prima è una ricapitolazione dei fatti che interessano il Protestantesimo dalle sue origini e premesse fino al '700 compreso, in una serie di rapide carrellate, in cui si mira all'essenziale; la seconda presenta invece le varie posizioni critiche ed interpretative che gli storici cattolici, protestanti, laici o marxisti hanno dato della storia religiosa europea di quei due secoli. Ci viene così inquadrato sommariamente il dibattito sulle cause della Riforma (religiose, economiche), sulla figura di Lutero (spiegato con la psicanalisi, considerato uomo medievale, ecc.), sulle conseguenze del Calvinismo e le ben note tesi del Weber sulla nascita del capitalismo.

Una parte interessante del volume è quella conclusiva, in cui il Delumeau sottolinea il fatto che tanto lo scoppio della Riforma quanto più tardi le manifestazioni di essa e della controriforma sorgono in ultima analisi da un solo amore per la chiesa e per il messaggio cristiano, seppure con interpretazione diversa o anche contrastante nei due grossi campi della cristianità. È un tentativo di sottolineare un motivo ecumenico, che evidenzia le comuni origini e non tien conto peraltro delle successive profonde divergenze. *H.*

VALDO VINAY, *La Riforma protestante*, Brescia, Paideia, 1970, pp. 480.

Viene presentata per la prima volta, se non erriamo, al lettore italiano una visione completa delle origini, degli sviluppi e dell'estensione della Riforma, con limite cronologico alla seconda metà del '500 o poco di più. Il lavoro non esce, se vogliamo, dalle linee di impostazione classica, affrontando prima il problema delle cause della Riforma, poi l'opera di Lutero, Zwingli e Calvino, la diffusione delle nuove idee in Europa, gli anabattisti e gli antitrinitari: trattandosi di un lavoro di divulgazione, vengono ovviamente presentati gli uomini, i fatti e le idee negli aspetti essenziali, con qualche concessione all'erudizione o alle sottigliezze.

Il capitolo dedicato alla Riforma in Italia è notevolmente ampio rispetto al resto, perché l'opera è dedicata soprattutto al lettore italiano.

L'Autore ha cercato di chiarire nella loro essenza e nelle loro motivazioni le idee dei vari riformatori, e di cogliere quei nessi di analogia o di opposizione che collegano il vastissimo movimento spirituale del XVI secolo. Seguito con particolare interesse il radicalismo evangelico degli anabattisti.

Una ricca bibliografia (70 pagine) permetterà al lettore più interessato di approfondire ulteriormente la sua ricerca. *H.*

ERIC COCHRANE, *The late Italian Renaissance*, 1525-1630, New York, 1970, pp. 462.

Il volume presenta una silloge di articoli o di studi già pubblicati in varie riviste, preceduta da un'introduzione del compilatore, destinata a sottolineare alcuni problemi ancora aperti o già definiti sull'età del Rinascimento italiano. I momenti che Cochrane vuole additare al lettore ame-

ricano, riguardano gli aspetti culturali del Rinascimento, la Riforma e la Controriforma, le attività economiche e la nascita della nuova civiltà del Barocco.

ENEA BALMAS, *La "Città ideale" di Jacques Perret*, in *Bibliot. dell'Arch. Romanicum, vol.* 105, *Studi di Lett. Franc.*, Firenze, Olshki, 1970, pp. 3-45, con carte.

Il Perret, savoiardo del '500, ebbe la ventura di essere il primo architetto ugonotto, per avere progettato locali di culto riformato; ma si diede pure a progettare la « città ideale », di cui egli presenta cinque soluzioni. È noto che il problema era di grande interesse in quel periodo, ma, giustamente rileva il Balmas, non si è finora mai messo in relazione la Riforma e l'architettura utopistica: donde l'ipotesi di un programma di città che potesse anche essere un rifugio, motivo questo non lontano dagli interessi e dalle necessità del mondo riformato nei paesi in parte o in maggioranza cattolici.

CARLO GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, 1970, pp. XVIII - 223.

Se la storia delle minoranze religiose di tutti i tempi è ricca di simulatori, di simulazioni, di forzati adattamenti alle religioni dominanti, il nicodemismo ci viene presentato nel lavoro del Ginzburg come fenomeno esclusivamente cinquecentesco, con caratteristiche peculiari.

Cantimori per primo pose storicamente il problema del nicodemismo: vide in esso il « travestimento ideologico d'una situazione di debolezza e di incapacità all'azione »: si tratta quindi di una ideologia: la simulazione religiosa cinquecentesca è caratterizzata da tutta una serie di argomentazioni dottrinali e teologiche volte a giustificarla. Tema del libro del Ginzburg è dunque lo studio non della pratica nicodemitica, ma della dottrina della liceità della simulazione religiosa. Qui sta l'originalità della ricerca, che si differenzia nettamente da altre recenti, volte piuttosto allo studio del fenomeno nelle sue implicazioni pratiche, trascurando così, secondo il Ginzburg, proprio l'elemento caratteristico del nicodemismo: la presenza di precise giustificazioni dottrinali e teologiche.

Calvino aveva chiamato « nicodemiti » coloro che, come Nicodemo si era recato di notte a visitare Cristo, si erano convertiti alla Riforma, ma continuavano a seguire i riti e le cerimonie della Chiesa Romana. Ne era scoppiata una violenta polemica, mentre il fenomeno si diffondeva notevolmente, specie dopo l'incrudelirsi delle persecuzioni nei paesi cattolici: le attenzioni degli storici si sono soprattutto rivolte a questa fase della diffusione del nicodemismo, ma la ricerca del Ginzburg è volta a ritrovarne le origini e a ricostruirne il primo propagarsi. L'autore analizza la complessa formazione di un personaggio, finora forse troppo trascurato dagli studiosi della storia religiosa del '500: Otto Brunfels: l'esistenza ricca e disordinata di quest'uomo, nato a Magonza e diventato, per le insistenze paterne, monaco nella certosa di Strasburgo, ci interessa per

un testo — che comunque non costituì mai per l'autore un punto d'arrivo — apparso a Strasburgo nel 1527: si tratta dei « Pandectarum veteris et novi testamenti, libri XII », dove, per la prima volta, viene formulata la dottrina della liceità della simulazione. Il libro si presenta come una raccolta di passi scritturali, ordinati e divisi in sezioni: il commento vero e proprio è ridotto al minimo, ma il testo biblico è disarticolato e ricomposto, piegato ad un'interpretazione precisa. Tre sono i rinvii scritturali che confermano per Brunfels la liceità della simulazione: il permesso accordato da Eliseo a Naaman di invocare interiormente Dio, nell'atto di recarsi nel tempio al seguito del suo re per adorare l'idolo Remmon (Re 5: 18-19); l'esempio di Cristo che agisce a seconda delle persone e delle circostanze ed infine il compiacimento di Paolo per essersi uniformato a tutti (I Corinzi 9: 22). Partendo dall'analisi di questi esempi scritturali, il Ginzburg rivela come Brunfels forzi in senso apertamente nicodemitico la dottrina della libertà cristiana: Lutero, nel suo « Tractatus de libertate christiana », non aveva certamente inteso giustificare la simulazione ma aveva pur denunciato la presenza di « adiaphora », di atti cioè, in sé indifferenti alla fede nell'ambito della libertà del cristiano: tra questi Otto Brunfels include le cerimonie e le manifestazioni di culto esteriori, che quindi, come adiaphora non compromettono la fede, ma anzi, rendono lecita la simulazione. Se la fede è qualcosa che riguarda unicamente l'uomo interiore, l'uomo spirituale, allora è lecita l'adesione a pratiche religiose, pur avvertite come false ed idolatriche. Brunfels forza e porta alle estreme conseguenze il pensiero di Lutero. Il nicodemismo si manifesta, e qui sta il senso dell'analisi del Ginzburg, come posizione religiosa di tipo ereticale, radicale e spiritualistica, in ambienti vicini alle sette anabattistiche. I nicodemiti, quindi, sono veri e propri eretici, appartenenti al vario e complesso mondo della « radical reformation », e non semplicemente, come più tardi affermerà Calvino, dei criptoriformati.

La dottrina della liceità della simulazione, afferma il Ginzburg, è la risposta, in chiave religiosa, al fallimento della guerra dei contadini, negli anni 1525-26, e alla sconfitta dell'ala più avanzata della riforma: un rinnovamento profondo e generale della società su basi religiose era ormai avvertito come impossibile: di qui il ripiegamento aristocratico dei nicodemiti, che tendono a chiudersi in cerchie ristrette di pochi eletti, disposti ad accettare pratiche e cerimonie esteriori della vecchia Chiesa, in quanto considerate irrilevanti, « adiaphora »: le apparenze sono vane, ciò che conta è l'uomo interiore.

A questo punto è doveroso fare una osservazione: Ginzburg stesso afferma di non voler ridurre il nicodemismo a « brunfelsismo »: ci si chiede allora se non sia necessario, per un quadro più completo del complesso fenomeno nell'ambito della vita religiosa nel secolo della Riforma, rifarci a momenti e personaggi anteriori al 1527, e, più precisamente, ad Erasmo. Possiamo far iniziare un atteggiamento ed una dottrina, per loro natura così sfuggenti, da un luogo e una data precisi: Strasburgo, 1527? È davvero Otto Brunfels il primo a teorizzare un atteggiamento religioso diffuso e praticato da lungo tempo? ed è il primo ad affermarne la liceità? ed è il solo, o i suoi « Pandectarum libri » sono l'unico testo perve-

nutoci di tutta una serie di scritti coevi, per cui il brunfelsismo non sarebbe che uno degli aspetti di un fenomeno ben più vasto e complesso?

Ginzburg stesso afferma comunque chiaramente di non poter dare un quadro completo del nicodemismo europeo, ma di aver voluto semplicemente seguire un filo che gli è parso fruttuoso.

Le « Pandectae » di Brunfels, come testimoniano le numerose edizioni, ebbero vastissima diffusione: furono lette e ristampate perché esprimevano una tendenza latente in vaste zone dell'Europa del '500 e la loro fortuna s'identifica, secondo Ginzburg con la storia stessa del nicodemismo: ciò dimostrerebbe la costante centralità, nella storia della simulazione religiosa religiosa del '500, del filone strasburghese. Ben prima che Calvino lanciasse contro di essa i suoi strali la dottrina nicodemitica si diffuse rapidamente, attraverso i contatti di Brunfels con Lefèvre d'Etaples da un lato, e con Sebastian Franck dall'altro, in Francia ed in Germania. Strasburgo è quindi il centro ispiratore del movimento ed a Strasburgo, in un modo o nell'altro, ci riportano tutte le più importanti testimonianze di propaganda nicodemitica tra il 1527 e il 1545, dalle omelie di Brenz alla lettera di Capitone. La teorizzazione di Brunfels, proseguita pur con accenti ed implicazioni diverse da Brenz, Capitone e Franck, perde nel suo processo di diffusione il nesso originario tra simulazione religiosa e sconfitta dei cittadini, ma continua a caratterizzarsi come posizione ereticale, con implicazioni radicali e spiritualistiche, sovente assai vicine all'anabattismo; si mescola ad un sentire religioso impregnato di tradizione neoplatonica, unendosi ad anticipazioni, per certi aspetti, deistiche.

Il nicodemismo si diffuse rapidamente anche nel complesso mondo ereticale italiano, intriso di spiritualità valdesiana. Ma l'atteggiamento italiano è originale? È logica conseguenza di una particolare situazione storica — l'Italia della seconda metà del '500 è dominata dalla controriforma — e di un particolare sentire religioso volto dal Valdès ad una riforma interiore e non certo ad un distacco anche esteriore, dalla Chiesa di Roma, o anch'esso è profondamente influenzato dal filone strasburghese?

Se per nicodemismo intendiamo specificatamente la teorizzazione della simulazione religiosa, alcuni contatti e legami sono, secondo Ginzburg, innegabili, anche se, mi pare, l'atteggiamento italiano non può essere considerato emanazione di quello strasburghese: Ginzburg comunque analizza i complessi rapporti con Strasburgo di Ferrara e Bologna, dove operano Giorgio Siculo e Camillo Renato; questi era stato a Strasburgo nel 1534 e, tornato in Italia, fece circolare tra Bologna e Ferrara la lettera nicodemitica di Capitone, lettera di cui più tardi verrà a conoscenza Lelio Sozzini; anche l'Epistola di Giorgio Siculo, che formula, per la prima volta pubblicamente in Italia, la dottrina della liceità della simulazione, seppure l'autore parta da originali posizioni dottrinali, potrebbe in qualche modo riallacciarsi al filone principale.

Molti anelli di questa catena, Ginzburg tesso lo confessa, sfuggono: si procede a tentoni in base ad intuizioni e confronti senza il conforto di una salda e precisa documentazione: è comunque innegabile che anche

in Italia, se pur con motivi originali che hanno la loro matrice nello spiritualismo valdesiano, il nicodemismo appare non come una serie di scappatoie private o di personali arrangiamenti pratici, ma come un vero e proprio movimento, con una dottrina sua, sorretta da argomentazioni scritturali. E proprio qui, è opportuno ripeterlo, stanno il merito e l'originalità della ricerca del Ginzburg: quello d'aver individuato il nicodemismo come vera e propria posizione religiosa, e non come prassi suggerita dalla peculiarità di una situazione.

Ginzburg parla ancora, a proposito del nicodemismo italiano, di un certo Domenico Baronio fiorentino che, intorno al 1550 circa, incitava i Valdesi a sottrarsi al pericolo di persecuzioni partecipando alle cerimonie del culto cattolico, ma custodendo interiormente la verità. La tradizione nicodemitica aveva radici antiche presso i Valdesi, e l'autore quindi pare credere ad un possibile successo della propaganda del Baronio. Certo ciò pare per lo meno curioso in un momento in cui i Valdesi si apprestavano ad erigere i loro primi templi; la propaganda del predicatore fiorentino incontrò l'opposizione di Celso Martinengo, di Pietro Gelido, di Francesco Trucchi, ma i loro scritti non ci sono pervenuti. Conosciamo invece il contenuto dei « Sofismi montani », di Scipione Lentulo, il quale rimprovera al Baronio di escogitare accomodamenti dottrinali tali da consentire ai fedeli di continuare a vivere negli agi, in pace con la propria coscienza. L'unica fonte di tutte queste notizie è l'« Histoire » del Gilles: poche pagine per ricostruire una vicenda ed una polemica indubbiamente interessanti. Sappiamo con certezza dal Gilles stesso che Baronio aveva lasciato degli scritti: sono purtroppo irreperibili, come pure quelli dei suoi oppositori.

Ma torniamo alla ricerca del Ginzburg: essa rivela un capitolo non molto conosciuto della vita religiosa europea del '500 e ci offre quasi uno scorcio, al negativo, della storia della Riforma in Europa. In un mondo religioso che va man mano cristallizzandosi in divisioni confessionali salde, in chiese costituite e rigide, in ortodossie ferme ed intolleranti, il fermento sotterraneo dei nicodemiti, col loro continuo richiamo all'interiorità dell'esperienza religiosa, appare come un sintomo di ostinata, anche se momentaneamente sterile, resistenza all'intolleranza delle chiese costituite.

Valdo Armand-Hugon

Valdo Vinay, *Il piccolo catechismo di Lutero come strumento di evangelizzazione fra gli italiani dal XVI al XX secolo*, in *Protestantesimo*, 1970, n. 2, pp. 65-84.

La prima traduzione italiana del famoso libretto è del 1562, edita a Tubinga; successivamente, nel 1585, 1588, 1592, 1609 e 1615, uscirono ristampe o altre traduzioni, destinate alla diffusione nell'ambiente della repubblica di Venezia o del litorale adriatico. Quella del 1585, uscita a Costantinopoli, era destinata agli « schiavi del gran Turco ». Dovevano poi passare quasi tre secoli perché nel 1883 apparisse una nuova traduzione italiana, seguita ancora da varie altre nel corso di questo secolo.

BENEDETTO NICOLINI, *Due lettere di Mino Celsi ad Isabella Bresegna*, Bologna, 1969, 16°, p. 17. (Tiratura in soli XC esemplari fuori commercio).

Le due lettere, del 1549, non hanno nessun interesse per la storia della riforma: sono unicamente convenevoli e non mutano molto la fisionomia sinora nota dei due corrispondenti.

LE MOAL, *Les dimensions du Socinianisme*, in « *Revue d'Hist. Moderne et Contemp.* », XV, 1968, pp. 557-596.

JOHN TEDESCHI, *An addition to the correspondence of Theodore Beza: Scipione Lentolo's Lettera ad un signore di Geneva* (1561), in *Il Pensiero Politico*, I, 1968, pp. 439-448.

L'autore ha ritrovato nell'Archivio di Stato di Stoccarda una copia della lettera di Beza a Bullinger del 24 maggio 1561, con allegata una « narratio » degli avvenimenti delle Valli, di cui il Bullinger si era interessato; e sostiene che la « narratio » stessa è opera del Lentolo, conformemente ad una affermazione della storia del Leger.

Il documento è evidentemente dovuto ad un testimone oculare delle vicende dei Valdesi, e si arresta nella narrazione alla vittoria di Pradeltorno (14 febbraio 1561). Esso non si discosta dal racconto che ritroviamo nella storia del Lentolo, se non in qualche elemento marginale e nel fatto che qui si tratta di una versione più succinta.

Un particolare importante, che ci pare non essere poi ripreso nella storia, è l'affermazione che nei fatti di guerra i Valdesi « habent nam secum semper ministrum aliquem », hanno sempre seco qualche pastore: la presenza dei pastori non sarebbe stata limitata pertanto alla sola compagnia volante, ma sarebbe stata normale presso le forze dei combattenti. Se così è, viene anzi da domandarsi se non siano stati i pastori, o qualche pastore in particolare, a guidare ed ispirare militarmente i Valdesi nella loro resistenza del 1560-61; tanto più che la cronaca di quegli avvenimenti non ci ha consegnato il nome di nessuno dei « capitani ».

Si tratta forse di una supposizione del tutto gratuita, ma degna di essere studiata. *H.*

AMEDEO MOLNAR, *Jean Amos Comenius et les Vaudois*, in *Bull. Prot. Franç.*, janvier-mars 1970, pp. 41-56.

Si tratta della traduzione in francese dello studio che abbiamo pubblicato nel precedente nostro bollettino.

Il giornale di George Fox. Traduzione e introduzione di Giovanni Pioli, Edizioni Religioni Oggi, Roma, 1969, 8°, pp. 346 .

Per la prima volta viene presentato in lingua italiana il documento originale che ci presenta la nascita ed i primi sviluppi del quacquerismo. George Fox (1624-1690), modesto laico, pieno di ardore e di semplicità evangelica, ne fu il fondatore negli anni tra il 1652 e il 1656, ed è noto

quanto la *Società degli Amici* abbia avuto importanza nella storia religiosa inglese di quel secolo e in seguito dell'America.

Il *Diario* è un interessante documento della crisi spirituale di un cristiano insoddisfatto della chiesa costituita e desideroso di vivere più personalmente il messaggio evangelico: i quacqueri infatti rifiutavano qualsiasi organizzazione ecclesiastica ed insistevano molto sul sacerdozio universale. Il radicalismo religioso più caratteristico è quello che li ha portati ad essere obbiettori di coscienza ed a lavorare umilmente e serenamente per alleviare miserie umane e difendere i diritti della coscienza.

Il *Giornale* non ci presenta solo l'avventura spirituale del Fox, ma anche le vere e proprie avventurose vicende dei vari viaggi di evangelizzazione in Inghilterra e in America: cosa che aumenta l'interesse della lettura.

MICHELE RUGGIERO, *Tradizioni e leggende della Valle di Susa*, Ed. Piemonte in bancarella, Torino, 1970, 8°, pp. 109, ill.

Vivace e piacevole presentazione del folklore valsusino, ricco di elementi interessanti e collegati naturalmente anche alle vicende storiche. Un capitolo è dedicato alle streghe, e apprendiamo così che l'ultimo processo di stregoneria avvenne nel 1742. Nel 1430 era stato bruciato a Bardonecchia, sotto l'accusa di essere « eretico, fattucchiere ed omicida », il valdese Antoine André.

Il volume è arricchito da eleganti disegni di V. Tonini.

THEO KIEFNER, *Die Gründung der Waldenserkolonien Waldensberg und Nordhausen* (estratto da Blätter für Württembergische Kvichengeschichtl — Anno '68-69 — Ed. Chr. Schenfele - Stuttgart, pp. 32).

Th. Kiefner ci dà in queste 32 pagine un prezioso contributo alla storia della emigrazione valdese in Germania. Le sue ricerche gettano luce nuova su due punti: 1°) Chi sono stati i fondatori delle due località valdesi di Waldensberg e di Nordhausen; 2°) l'immigrazione nei 30 anni posteriori alla fondazione delle colonie. Il Nostro ci dà elenchi completi di dati anagrafici raccolti con scrupolo e precisione.

RUDOLF BONNET, *Frühgeschichte der Waldenser - Sippe Bonnet, aus Chambons - Mentoulles im Cluson - Tal (Dauphiné) mit 4 Bildtafeln* (Frankfurta M. - Eckenheim, 1955).

Sono 47 pagine in cui l'autore, lettore l'università, ricostruisce con amore e rigore di ricerca le vicende della sua famiglia, risalendo fino al 1600. Non si capisce in questo rigore scientifico e conoscenza diretta anche dei luoghi la specificazione (solo in copertina) di Dauphiné alla Val Chisone.

RUDOLF BONNET, *Das französische Kirchenbuch von Holzappel - Charlottenberg in der Herrschaft Schaumburg an der Lahn.* (Band XIII Nassovica) Frankfurt am Main (1968), pp. 70.

Come è noto *Charlottenberg* (fondata nel 1699) prese il suo nome dalla principessa Elisabetta Carlotta, figlia del feldmaresciallo Peter Melander von Holzappel; fu in origine una « colonia valdese di fuggiaschi per ragione di fede dal Piemonte. Nel 1687 fuggiaschi anche da altre regioni ». Molti di questi ultimi però non si fermarono a lungo ma si stabilirono nelle località vicine. Nel 1767 Charlottenberg perde la sua autonomia e viene aggregata alla comunità di Dörnberg. Con la solita accuratezza di indagine Rüdolf Bonnet ricostruisce gli elenchi anagrafici delle famiglie di questi rifugiati in quel primo periodo.

Dello stesso autore segnaliamo anche la ricostruzione delle vicende della regione di *Schaumburg* a. d. *Lahn*, (*Chronik des Schaumburger Landes an der Lahn.* (800 v. Chr. - 1932) — *Band VIII di Nassovica — Frankfurt am Main.*

JEAN-PIERRE VIALLET, *Les Vaudois d'Italie de Giolitti a Mussolini* (1911-45), (Thèse pour le doctorat de troisième cycle), 1970, p. 762 dattilografate.

Anche se il lavoro non è stampato (e ci auguriamo che lo sia al più presto) riteniamo giusto fare un'eccezione al carattere della nostra rassegna bibliografica, segnalandone e sottolineandone l'importanza.

Ci troviamo infatti davanti all'unico lavoro d'assieme finora affrontato circa la storia del Valdismo nel periodo fascista e negli anni immediatamente anteriori, anche se l'angolo visuale dell'Autore è volto in modo del tutto particolare alle vicende delle Valli soltanto, con pochi elementi riguardanti le chiese della penisola. È peraltro fuori discusione (e il lavoro del Viallet lo comprova) che per quel periodo la storia del Valdismo è in buona parte rappresentata dal suo nucleo più forte e rappresentativo vivente alle Valli e che la sorte di tutta la Chiesa è stata allora legata all'antico ceppo.

Dopo un'ampia introduzione storica, la ricerca muove dal 1911 nell'intento del tutto giustificato di rendersi ben conto di quali fossero gli uomini, le situazioni ed i problemi della Chiesa e del popolo valdesi, quando nel 1922 si instaurava in Italia il Fascismo.

L'analisi del periodo fascista è poi condotta con estrema cura, e l'Autore ne segue con finezza le implicazioni di carattere politico, sociale, psicologico e religioso momento per momento: risaltano bene pertanto gli avvenimenti del '25-26 con la fine delle libere amministrazioni comunali, le grosse vicende del Concordato e della successiva emanazione della legge sui culti ammessi, la situazione al tempo della guerra d'Africa, la vicenda di Gioventù Cristiana e dei bartiani antifascisti, il momento della seconda guerra mondiale.

Il periodo sul quale l'autore si interroga più a lungo riguarda la resistenza nelle Valli, la partecipazione o meno della Chiesa ufficiale alla

Resistenza stessa, la lotta partigiana, con lo strascico delle recenti polemiche sulla posizione che la chiesa ha preso o meno in quegli anni.

Il Viallet ha compiuto un lavoro immenso di spoglio e controllo di tutta la stampa evangelica e politica del Pinerolese, delle corrispondenze dei moderatori, dei capidistretto e di certi pastori, degli atti ufficiali sinodali (rapporti e deliberazioni): lavoro diligente, sorretto da un felice intuito e da un raro dono psicologico, confortati forse dal fatto che il Viallet è straniero e non evangelico, e quindi più libero o meno condizionato nelle sue visioni od interpretazioni.

Forse tale fatto ha potuto generare piccole confusioni, o giudizi un po' sommari: ma nel complesso non si può non ammirare l'abilità con cui egli si muove su diversi fronti e davanti a tanti problemi, riuscendo a presentarci una storia viva e continua, e non un'aneddotica di limitato interesse.

I suoi giudizi sono peraltro molto prudenti; egli vede giustamente il pericolo di valutazioni globali ed affrettate, e preferisce la ricostruzione dei fatti o delle correnti nella varietà delle loro posizioni, lasciando così al lettore la sensazione della complessità delle situazioni; sia detto a tale proposito che molti giovani, che oggi si ergono a giudici del passato, dovrebbero prenderne conoscenza proprio attraverso alle pagine del Viallet per rendersi conto che è facile assai prendere dei granchi sulla interpretazione di molti fatti; e, ad esempio, si rilegga la complicata vicenda del 1929-30, Concordato e legge sui culti ammessi, sulla cui gestazione il racconto del nostro fa una felicissima ricostruzione.

Il distacco del Viallet dai fatti studiati fa forse un po' difetto nella sottolineatura che egli fa della funzione di Gioventù Cristiana e dei giovani bartiani legati alla rivista: è indubbio che ci fu lì un ambiente nuovo e diverso, ricco di premesse e di implicazioni politico-teologiche, che poi sfociarono in posizioni più chiare al momento della Resistenza. Solo che non ci pare giusto, come è stato osservato altrove, pensare che tutta la Resistenza abbia avuto un volto bartiano: molti esponenti dell'antifascismo e della Resitenza (Falchi e Lombardini, ad esempio) non avevano nulla da spartire con la teologia di Barth: ora è chiaro che Viallet non ignora queste cose, ma la sua impostazione (almeno ci pare) porta a dare più peso ai barthiani che agli altri. Il denominatore comune dell'opposizione al regime andrebbe visto evidentemente in altre componenti, dove la teologia trova poco spazio.

Così, mentre la storia della Resistenza nelle Valli della Donatella Gay-Rochat le nega in ultima analisi un substrato religioso-teologico, e la definisce « azionista », il Viallet ha cercato, e non invano, di ritrovare nella Resistenza un volto meno politico ed impersonale, ma più caratterizzato dall'istanza spirituale e teologica scorrente come linfa invisibile nei suoi esponenti.

Un aspetto della vita valdese che non risulta molto documentabile, è quello che riguarda le reazioni a seguito delle misure antisemitiche: forse qualcosa in più poteva essere detto, se non altro per quanto riguarda la vasta ospitalità data dall'Israele delle Alpi all'Israele vero e proprio nei momenti più cruciali.

A parte le poche e naturali mende, il lavoro del Viallet è un'opera degna della migliore considerazione per tanti aspetti, e non ultimo per la onestà e lo scrupolo con cui egli dimostra di volersi documentare e convincere di ogni elemento.

Sappiamo che l'arco delle ricerche del prof. Viallet sarà ancora esteso, e ci rallegriamo di avere in lui uno storico prezioso del recente valdismo.

AUGUSTO A. HUGON

WALTER J. HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal-Zürich, Theol. Verlag R. Brockhaus - Zwingli Verlag, 1969, xxiii, 640 p., 13 tav., Fr. 48.

L'autore, un pentecostale, che ha studiato alla Facoltà teologica dell'Università di Zurigo e dal 1965 lavora al Consiglio Ecumenico delle Chiese di Ginevra, come segretario per le questioni riguardanti la predicazione, ha pubblicato il presente volume, che sarà per lungo tempo una opera di consultazione fondamentale per quanti vorranno conoscere un po' a fondo la storia e l'azione attuale del movimento pentecostale nel mondo. Il libro è diviso in tre parti: 1. La storia e la diffusione del movimento: Stati Uniti, America latina, in particolare il Brasile, Sud-Africa, Europa, compresa la Russia. 2. La pietà: Bibbia, dottrina della Trinità, cristologia, giustificazione (« la Bibbia non conosce una grazia incondizionata », p. 358), pneumatologia, i miracoli e la guarigione mediante la preghiera, demonologia (lotta contro il regno di Satana), etica, escatologia, ecclesiologia (non organizzazione, ma organismo). 3. Valutazione critica: giudizio sociologico, giudizio teologico.

Con quest'opera l'Autore vuole rendere un servizio al CEC, che comincia a interessarsi al movimento pentecostale, perché la maggior parte delle chiese del terzo mondo, rimaste fuori del CEC, sono di tipo pentecostale. Se il movimento ha avuto i suoi inizi nei primi anni del nostro secolo fra i negri degli USA, si è poi diffuso in ogni parte del mondo con grande rapidità. Per il suo sviluppo nel terzo mondo sono stati molto importanti i mezzi di trasmissione usati dai negri nord-americani: inni, glossolalia, guarigioni di infermi, sogni, forme di culto spontanee. « Informazioni e impulsi vengono scambiati per mezzo di una specie di *comunicazione atmosferica* » (p. xix). Dato il grande numero di denominazioni pentecostali (negli USA circa 200) e la varietà degli orientamenti nell'etica e nella dottrina, l'Autore espone nella parte sistematica l'opinione media della maggioranza, pur informando brevemente anche sul pensiero delle minoranze. Del resto fenomeni pentecostali sono frequenti negli USA anche in seno alle chiese storiche, come quella anglicana. Lo Hollenweger consacra tutto il primo capitolo a questa particolare manifestazione dello spirito pentecostale nelle chiese storiche.

Le origini del movimento vero e proprio risalgono agli anni 1906-1908 a Topeka, Kansas e a Los Angeles. Negli USA si è diffuso soprattutto negli stati del sud. Secondo il censimento del 1936 (non ve ne è stato uno più recente) il numero dei negri che partecipano alle assemblee pentecostali è superiore alla loro percentuale nella totalità della popolazione. Dato il

grande numero di denominazioni, l'Autore esamina le due più consistenti: *Le Assemblee di Dio* che insegnano la via della salvezza in due gradi: a) conversione, b) battesimo dello Spirito, e la *Chiesa di Dio* (Cleveland) che predica la via della salvezza in tre gradi: a) conversione, b) santificazione, c) battesimo dello Spirito.

Il pericolo della istituzionalizzazione è sempre presente nel movimento. Nelle Assemblee di Dio, in certi casi, si sono avute delle regole parlamentari per ordinare lo svolgimento delle Assemblee generali, liturgie scritte, toghe per i membri delle corali. Generalmente si dà grande importanza alle scuole di vario genere: scuole domenicali, Teen Challenge Center, cioè centri di riabilitazione dei minorenni traviati dei bassi fondi di Brooklyn, Los Angeles, Chicago, scuole secondarie, Evangel Colleges.

Nella dottrina si fa spesso sentire il bisogno di un ritorno alla Bibbia in senso fondamentalista. La teologia europea viene respinta come modernismo, i suoi maggiori esponenti sono coniderati dei « settari ». Fra questi K. Barth è giudicato meno severamente degli altri. Nelle opere missionarie, per es. nell'Africa meridionale, i pentecostali hanno saputo creare delle chiese autonome, che hanno potuto ben presto vivere indipendenti dalla chiesa missionaria. Nell'America latina il terreno si è dimostrato eccezionalmente fecondo. In vari paesi i pentecostali hanno costituito la chiesa evangelica più numerosa e più viva. Nel Cile essi costituiscono il 14% della popolazione, nelle Isole Bahamas il 10%. Nel Brasile i 4.000.000 di pentecostali rappresentano il 70% di tutto il protestantesimo. Particolarmente importante è la *Congregaçao Crista do Brasil*, fondata dal Valdese Luigi Francescon, proveniene da Cavaso (Udine), emigrato nel Nord-America, dove fu guadagnato al movimento pentecostale. Il Francescon nel 1910 si trasferì in Brasile. Su di lui e sulla sua opera ha fatto studi particolari E. G. Léonard. Le due prime comunità sorte per la predicazione del Francescon sono quelle di Sant'Antonio da Platina e di S. Paulo. Quest'ultima conta oggi 110.000 membri. La sua chiesa centrale ha 7.000 posti a sedere. Nei primi decenni in questa comunità si predicava in italiano, perché si trattava di un « autentico movimento popolare italiano » (p. 92). Il suo orientamento è antilegalista e si manifesta anche nella libera osservanza della domenica e nel rifiuto dell'usanza, molto diffusa fra i pentecostali, di pagare la decima. La *Congregaçao Crista do Brasil* conta oggi 500.000 fedeli e 2.500 comunità.

Il Francescon agì anche in Italia attraverso il suo discepolo Giacomo Lombardi. Questi tornò dall'America nel 1908 ed ebbe i primi risultati positivi del suo lavoro missionario in Roma. Nel 1928 si ebbe una prima conferenza italiana delle comunità sotto la direzione del Francescon. Hollenweger descrive ampiamente il periodo delle « gravi persecuzioni » (p. 284) contro i pentecostali, che egli estende dal 1935 al 1958, con « ridicoli arresti » (p. 285). Le sue informazioni provengono dai predicatori pentecostali Roberto Bracco e U. N. Gorietti, da G. Rosapepe, G. Peyrot, G. Spini e altri. I pentecostali in Italia sarebbero oggi 127.000, « quasi il doppio di tutti gli altri protestanti insieme » (p. 285).

Quando il movimento pentecostale fu portato in Europa, a Oslo, dal predicatore metodista Th. B. Barratt, e questi cominciò a tenere delle riu-

nioni, in cui molti si convertirono; la stampa ne parlò, chiamando quella comunità una « fabbrica di idioti » (p. 65). Ma anche al tempo della prima Pentecoste, non a Oslo ma a Gerusalemme, alcuni si beffavano dei discepoli che avevano ricevuto lo spirito, dicendo: « Sono pieni di vin dolce » (Atti 2: 13). V. Vinay

Arturo Genre, *L'inchiesta di Ugo Pellis per l'A.L.I. a Prali (Torino)*, in Boll. Atlante Ling. Italiano, nn. 17-18.

Quali siano gl'inconvenienti ed i pericoli insiti nei sistemi d'inchieste linguistiche usati nel passato, viene molto chiaramente dimostrato da *Arturo Genre* nel Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano (n. 17-18), dell'Istituto omonimo annesso alla Università di Torino.

In un breve esame critico u « *L'inchiesta di Ugo Pellis per l'A.L.I. a Prali* (*Torino*) », avvenuta nell'agosto del 1936, egli rileva attentamente, grazie alla personale conoscenza del dialetto locale, gli errori riscontrati nel materiale allora raccolto dal Pellis: errori che vengono giustamente addebitati, non solo al fatto che l'inchiesta era stata eseguita dal solo Pellis e in una località di cui egli non conosceva la parlata, ma anche al fatto che l'inchiesta si era effettuata con l'interrogazione di un'unica fonte ed era stata compiuta in modo troppo affrettato.

Per cui il Pellis da una parte non aveva sentito il bisogno di un segno grafico per la vocale indistinta (*ë*), che pure rappresenta un suono che ricorre assai di frequente nella parlata di Prali, dato che si ritrova ugualmente come vocale parassitaria in conseguenza del contatto con consonante liquida seguente (*l* e *r*); dall'altra, non conoscendo il dialetto, il Pellis non si rese sempre conto dell'allungamento vocalico per compenso che, unitamente a quello delle toniche in sillaba libera, costituisce uno dei tratti distintivi e più caratteristici della parlata di tutta la valle.

Anche quel fenomeno caratteristico della parlata pralina che è la nasalizzazione della (*n*) intervocalica non è stato sempre percepito dal Pellis e conseguentemente segnato in modo uniforme nel materiale raccolto.

Il Genre, (che correda i suoi rilievi critici con numerosi esempi probativi), ravvisa nel sistema del raccoglitore unico il difetto fondamentale dell'inchiesta: difetto ancora accresciuto quando si adotta, come è stato il caso del Pellis a Prali, una unica fonte d'informazione. Se poi si aggiunge la fretta eccessiva dell'inchiesta, durata meno di 4 giorni (avendo l'interlocutore in quel breve lasso di tempo, dovuto assentarsi per attendere ai lavori agricoli, così impegnativi in montagna nel periodo estivo [*nòu mê d'üvèrn e tréi d'ënfèrn*]), ci si rende facilmente conto come non siano sempre al 100 per 100 attendibili le inchieste effettuate nel passato, e come sia perciò doveroso, oggi, come suggerisce il Genre, adottare nuovi criteri di valutazione da parte dell'informatore e verificare e garantire, mediante indagini supplementari di controllo, la validità del documento linguistico raccolto.

Ci rallegriamo per l'interesse vivo e la sagacità che Arturo Genre dimostra per quanto riguarda i dialetti delle Valli e di Prali in particolare: infatti il presente studio non è che il primo capitolo della tesi di laurea

da lui discussa a Torino, nel marzo del 1969, su « *La fonologia della parlata di Prali* ».

Bene speriamo perciò per gli studi futuri sui dialetti valdesi che, già 80 anni fa, avevano suscitato un grande interesse fra glottologi di quell'epoca ed erano stati, si può dire, all'origine della nascita della « Société d'histoire vaudoise ». *t. p.*

Fenestrelle - Guida per il turista, Torino, 1970, pp. 32.

Panoramica breve sulla storia, sulle attività turistiche, sulle curiosità e sul dialetto della nota località della Val Chisone.

Vita Sociale

X CONVEGNO DI STUDI SU RIFORMA E MOVIMENTI ERETICALI IN ITALIA. — Esso ha avuto luogo il 28-29 settembre 1970, a Torre Pellice, organizzato come al solito dalla nostra Società.

I relatori previsti e presenti alle giornate erano sette: Cegna, Rotondò, Olivieri, Biondi, Ginzburg, Balmas, Spini; come al solito, vi partecipavano anche molti amici italiani e stranieri, ed il Convegno si è svolto nel clima che ormai gli è consueto di cordiale incontro e ricerca tra esperti e competenti dell'eterodossia in Italia.

Un particolare problema è stato messo a fuoco e discusso in un interessante e vivace dibattito tra Rotondò e Ginzburg, relativo al Nicodemismo, con particolare riferimento al recente volume del Ginzburg stesso sull'argomento.

L'incontro è pienamente riuscito, e si è dato incarico alla commissione apposita di prevedere il prossimo.

In questo Bollettino pubblichiamo le relazioni di Cegna, Olivieri e Biondi, presentate al Convegno.

ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI. — Essa ha avuto luogo la sera del 23 agosto 1970. La relazione morale e finanziaria è stata seguita da una interessante conferenza del prof. Enea Balmas sullo storico valdese Girolamo Miolo, di cui è in corso la ripubblicazione della storia con introduzione e apparato critico a cura dello stesso prof. Balmas.

La parte amministrativa della seduta ha trattato delle dimissioni del dott. Dario Varese per motivi di lavoro, ed ha visto la nomina al posto suo del pastore Giorgio Tourn. Su proposta del Moderatore Neri Giampiccoli, e a seguito della relazione del presidente da cui apparivano i gravi impegni del seggio, è stato nominato un gruppo di persone particolarmente interessate alla storia valdese, e disposte ad affiancare il seggio stesso: essi sono i proff. Enea Balmas, Giorgio Peyronel, il pastore Giorgio Bouchard e dott. Osvaldo Coisson. Il seggio in tal modo allargato (non ci sono per il momento modifiche di regolamento) ha già iniziato il suo lavoro, occupandosi in particolare per il momento di tutto il problema del Museo e della sua ristrutturazione. In tre lunghe sedute sono state concordate le linee relative all'impostazione e si sono iniziati i primi « assaggi » o prove di una sistemazione dei locali e del materiale.

Il tutto sarà naturalmente oggetto di ampia relazione all'Assemblea annuale.

BIBLIOGRAFIA VALDESE. — La Bibliografia Valdese di Armand Hugon - Gonnet, pubblicata nel 1953 e costituente il numero 93 della collezione dei Bollettini, sarà oggetto di una revisione, del necessario aggiornamento e di ripubblicazione, probabilmente ad opera di una casa editrice fiorentina.

Poiché intanto l'opera era del tutto esaurita e si prevede che intercorrerà ancora un certo tempo prima della sua riedizione, la Società ha curato la ristampa anastatica dell'originale. Essa è a disposizione al prezzo di L. 3.000.

MUSEO. — Ricordiamo che nel settembre 1970 il nostro Museo ha subìto un grave danno col furto di alcuni oggetti di scarso valore venale ma di notevole interesse storico ed affettivo. Una dozzina di armi antiche, fra pistole e fucili del XVII e XVIII sec., una coppa di argento, alcune monete commemorative ed un anello d'oro detto di Calvino, costituiscono la refurtiva perduta dal nostro Museo.

Non solo la popolazione valdese è stata colpita ed amareggiata da questo atto di offesa al sentimento che circonda questi oggetti, testimoni di uno storico passato. Oltre alla stampa locale, molta stampa regionale ed italiana ha deplorato l'accaduto; con sentimento di sdegno e di simpatia verso il Popolo Valdese ne hanno parlato anche, fra altri, il « Nice-Matin», il « Journal de Genève », il « Deutsche Waldenser » e perfino due giornali evangelici della lontana Berlino: il « Tagesspiegel » ed il « Kirchliche Presse ». Inoltre la nostra Società è stata il centro di convergenza dello sdegno e simpatia di numerosi privati che hanno voluto testimoniare il loro attaccamento ed i loro sentimenti verso antichi ricordi valdesi. Siamo riconoscenti di questa espressione di simpatia che ci incoraggia nel nostro lavoro.

Approfittiamo dell'occasione per chiedere a chi ne ha la disponibilità, di offrire al nostro Museo armi od oggetti antichi con eventuali loro riferimenti storici.

STAMPE. — La Società di Studi Valdesi mette a disposizione degli interessati due antiche stampe, formato cm. 50 x 35 (più margini), di ENRICO ARNAUD e del GENERALE CARLO BECKWITH. Chi desiderasse acquistarle (L. 3.500 cad.) può rivolgersi alla Claudiana o direttamente alla Società.

INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7671

For use in Library only

For use in Library only



